Département d'Iranologie
de l'Institut franco-iranien

Institut d'études iraniennes
de l'Université de Paris

BIBLIOTHEQUE IRANIENNE
Dir. H. Corbin

10

Mollâ SADRA SHIRAZI
(980/1572-1050/1640)

Le Livre des Pénétrations métaphysiques

(Kitâb al-Mashâ'ir)

Texte arabe publié avec
la version persane de
BADI'OL-MOLK MIRZA 'EMADODDAWLEH
Traduction française et Annotations

par

Henry CORBIN
Directeur d'études à
l'École des Hautes-Études (Sorbonne)

TEHERAN
DEPARTEMENT D'IRANOLOGIE
DE L'INSTITUT FRANCO-IRANIEN
58, Avenue Shahpour Ali-Reza

PARIS
LIBRAIRIE D'AMERIQUE ET D'ORIENT
ADRIEN - MAISONNEUVE
11, rue Saint-Sulpice (VIe)

1964

LE LIVRE DES
PÉNÉTRATIONS MÉTAPHYSIQUES

Ouvrage publié à l'occasion
du IVᵉ centenaire (1380 h. l.)
de la naissance de
MOLLA SADRA SHIRAZI

BIBLIOTHEQUE IRANIENNE

(Dir. H. CORBIN)

publiée par

LE DEPARTEMENT D'IRANOLOGIE DE L'INSTITUT FRANCO-IRANIEN

et

L'INSTITUT D'ETUDES IRANIENNES DE L'UNIVERSITE DE PARIS

Vol. 10

TEHERAN

IMPRIMERIE TABAN

Mollâ SADRA SHIRAZI
(980/1572-1050/1640)

Le Livre des Pénétrations métaphysiques

(Kitâb al-Mashâ'ir)

Texte arabe publié avec
la version persane de
BADI'OL-MOLK MIRZA 'EMADODDAWLEH
Traduction française et Annotations

par

Henry CORBIN
Directeur d'études à
l'École des Hautes-Études (Sorbonne)

TEHERAN
DEPARTEMENT D'IRANOLOGIE
DE L'INSTITUT FRANCO-IRANIEN
58, Avenue Shahpour Ali-Reza

PARIS
LIBRAIRIE D'AMERIQUE ET D'ORIENT
ADRIEN - MAISONNEUVE
11, rue Saint - Sulpice (VIe)

1964

NOTE LIMINAIRE

[illegible]essités typographiques nous ont obligé de renoncer, pour les mots trans-[illegible]abe et du persan, à tout caractère muni de signes diacritiques. L'apostrophe représente indifféremment le *hamza* ou le *'ayn*. On s'en excuse auprès des lecteurs orientalistes, tout en ne doutant pas qu'ils s'y retrouveront facilement. Quant aux philosophes non orientalistes, que l'on n'a jamais perdus de vue ici, l'inconvénient reste pour eux mineur. Aussi bien, au fur et à mesure que se produira l'interpénétration de nos travaux et de nos publications, les nécessités typographiques nous imposeront, de plus en plus, ces simplifications d'écriture.

La quantité restreinte de caractères disponibles nous a contraint, d'autre part, de composer les *Notes* dans le même corps que le texte, avec un interligne diminué. Pour résoudre les difficultés de mise en pages qu'eût entraînées leur longueur, les *Notes* ont été groupées à la suite de chaque chapitre.

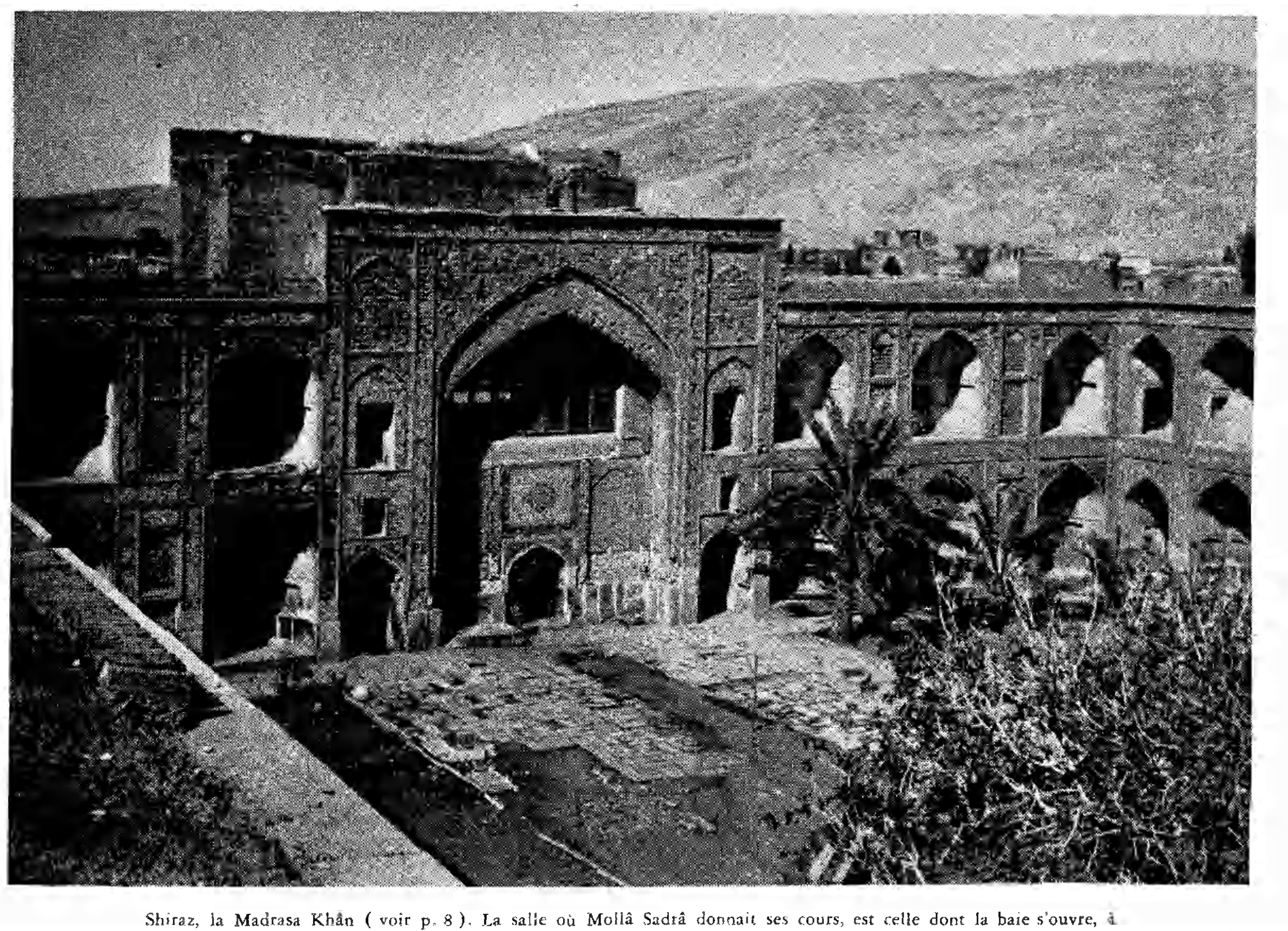
S'il reste des imperfections et des " coquilles ", que le lecteur les excuse en songeant aux difficultés du labeur demandé à nos typographes iraniens, et à celles de corrections d'épreuves devant être assurées au fur et à mesure du tirage. Je remercie cordialement ici M. Hassan Rahavard, assistant du Département d'Iranologie, pour le dévouement si efficace qu'il a manifesté tout au long de la composition des [illegible] parties (arabe, persane, française) du présent ouvrage.

Nous rappelons que les références qorâniques sont données d'après [illegible] type d'édition qui a généralement cours en Iran. La numérotation des versets (tradi[illegible] de Koufa) correspond à celle de l'édition Fluegel. La finale des mots en *a(t)* est presque toujours transcrite *at,* afin de ne pas modifier l'orthogr[illegible] le contexte est arabe ou persan.

Nous sommes heureux de présenter ici, pour la première fois, l'édition, avec une double traduction intégrale, d'une œuvre d'un grand maître de la pensée shî'ite de l'Iran safavide. Les problèmes évoqués dans notre Introduction et dans nos Notes, ont leur contexte dans notre récente *Histoire de la philosophie islamique*, vol. I, en collaboration avec Seyyed Hosseïn Nasr et Osman Yahya (Paris, Gallimard, Collection Idées). La continuation de cette *Histoire*, pour la période safavide et les périodes suivantes, nécessitera maintes publications du genre de celle-ci. Alors seulement, nous pouvons espérer que les traditions philosophiques de l'Occident et du monde islamique révéleront ce qu'elles ont en commun.

H. C.

Téhéran
décembre 1963



Shiraz, la Madrasa Khân (voir p. 8). La salle où Mollâ Sadrâ donnait ses cours, est celle dont la baie s'ouvre, à l'étage, sous le grand portail. (Photographie prise antérieurement aux restaurations *récentes*).

INTRODUCTION

I

ESQUISSE BIOGRAPHIQUE

Sadroddîn Mohammad ibn Ibrahîm Shîrâzî, plus communément désigné sous son surnom honorifique de Mollâ Sadrâ, ou de *Sadr al-Mota'allihîn* (le «chef de file des théosophes»), est une des très grandes figures qui honorent la pensée islamique en général, plus particulièrement la pensée de l'Islam shî'ite, et plus particulièrement encore la pensée et la spiritualité de l'Islam iranien. Il est malheureusement resté à peu près complètement inconnu des histoires générales de la philosophie en Occident, tant que l'on conserva l'habitude de n'y considérer la culture et les choses de l'Islam qu'en fonction de leur influence sur le Moyen Age latin. Cette influence cessant environ avec le VIIe/XIIIe siècle, la philosophie islamique devait s'arrêter, elle aussi, avec Averroës. C'est une opinion qui a été fréquemment exprimée avec une solennité définitive.

Le plus grave, en outre, est l'ignorance où l'on a été longtemps maintenu de tout ce qui concerne la pensée proprement shî'ite. Or, si l'on peut considérer que quelque chose a pris fin, dans le monde sunnite, avec Averroës, il reste que Mollâ Sadrâ, les maîtres qui l'ont précédé et ceux qui l'ont suivi, sont par excellence des témoins qui nous invitent à nous rendre enfin présente à nous-mêmes la conscience islamique telle qu'elle se présente à elle-même sous sa forme shî'ite. Un effort tout nouveau se dessine aujourd'hui. Il n'interdit pas de rendre hommage aux essais des précurseurs de bonne volonté, à ceux d'un Gobineau,

par exemple, qui eut le mérite de nommer pour la première fois dans un ouvrage occidental quelques-uns des philosophes iraniens dont il sera question ici plus loin, mais que l'on peut malheureusement soupçonner d'avoir pris pour un ouvrage de grand tourisme la grande encyclopédie, philosophique et théosophique, que Mollâ Sadrâ intitule: « Les quatre voyages *(Asfâr)* de l'esprit. » Un autre précurseur, Edward-G. Browne, se souvenant du mot hébreu *sepher,* trouvait plus sûr de traduire le titre par : « Les quatre livres. » Nul doute que l'opinion de ces pionniers eût été autre, s'ils avaient lu l'ouvrage. Mais l'on reconnaîtra volontiers que les exemplaires en étaient relativement rares, et que, pour le lire, il y a un seuil difficile à franchir, au fronton duquel une inscription invisible porte sans doute : « Que nul ne pénètre ici, s'il n'est philosophe.[1] »

Nous savons maintenant que *Sadroddîn Mohammad Shîrâzî* est né à Shîrâz, aux confins des années 979-980 de l'hégire, c'est-à-dire 1571-1572, sous le règne de Shâh Tahmasp (1524-1576). Nos études sont redevables de cette précision à l'éminent Shaykh Mohammad Hosayn Tabâtabâ'î, professeur à l'Université théologique de Qomm, et initiateur de la nouvelle édition des *Asfâr* de Mollâ Sadrâ. En préparant cette édition, le shaykh retrouva en effet, dans un manuscrit des *Asfâr* copié en 1197/1703 d'après l'autographe aujourd'hui disparu, la transcription d'un certain nombre d'annotations marginales que Mollâ Sadrâ avait ajoutées à son propre texte. En marge du chapitre affirmant l'unification *(ittihâd)* du sujet qui intellige *('âqil)* avec la forme intelligée par lui *(ma'qûl)* — l'on verra au cours du présent traité l'importance centrale de cette thèse — Mollâ Sadrâ avait noté: « Cette inspiration m'est venue au lever du soleil, le vendredi 7 Jomadâ I de l'an 1037 de l'hégire (c'est-à-dire le 14 janvier 1628), alors que cinquante-huit ans de ma vie s'étaient déjà écoulés ». L'opération est simple; comptons les années lunaires, cela donne pour date de sa naissance 979 ou 980 de l'hégire, c'est-à-dire 1571 ou 1572 A. D.[2]. Cette date et celle de son départ de ce monde (1050/1640) sont les deux seules dates absolument sûres dont nous disposions pour sa biographie. De cette biographie nous connaissons les épisodes extérieurs principaux, mais elle est essen-

tiellement constituée par la courbe de sa vie intérieure.

Il reste que l'année 1380 de l'hégire lunaire (répartie sur nos années 1960-1961, et correspondant aux années 1338-1339 de l'hégire solaire du calendrier actuellement en usage en Iran) marquait celle du quatrième centenaire de la naissance de notre philosophe, à Shîrâz. Ce IVe centenaire fut solennellement célébré à Calcutta, à l'automne 1961 [3], par les soins de *The Iran Society* qui devança ainsi le projet qu'avait formé de son côté l'Université de Téhéran, mais dont les vicissitudes du moment ont retardé la réalisation. Pourtant un certain nombre de publications ont été élaborées à cette occasion, sous l'égide de la Faculté de Théologie de l'Université de Téhéran, publications dans lesquelles on peut voir un indice, à côté d'autres, d'une renaissance des études de métaphysique traditionnelle [4]. A vrai dire, jamais l'étude ni l'enseignement de la philosophie de Mollâ Sadrâ ne se sont interrompus en Iran, depuis plus de trois siècles. Mais il est devenu urgent de penser et de présenter cette philosophie en fonction des questions qui se posent aux jeunes philosophes iraniens de nos jours. Il importe qu'elle prenne enfin toute sa signification aussi bien pour la pensée islamique de ce temps que pour l'histoire générale de la philosophie. Elle ne le pourra que si on la rattache aux contextes dont elle est restée isolée. Et c'est à cet effort qu'il nous est permis de contribuer, chaque année, par un enseignement donné à la Faculté des Lettres de l'Université de Téhéran, récapitulant les recherches poursuivies parallèlement, à Paris, à l'Ecole des Hautes-Etudes [5]. C'est pourquoi le présent ouvrage voudrait être la contribution de la «Bibliothèque Iranienne» à la célébration du quatrième centenaire de la naissance du grand maître dont Shîrâz, comme pour Rûzbehân, pour Hâfez et pour tant d'autres philosophes et mystiques, fut la «patrie terrienne».

On peut distinguer nettement trois périodes dans l'ensemble de la vie de Mollâ Sadrâ. Son père, un notable, jouissait d'une aisance de fortune suffisante pour n'épargner aucun soin dans l'éducation de son fils; aussi bien celui-ci s'y prêtait-il par sa précocité, ses dispositions intellectuelles et morales. A cette épo-

que, Ispahan était non seulement la capitale politique de la monarchie safavide et de l'Etat iranien restauré, mais aussi le centre de la vie scientifique en Iran. Les plus grands maîtres, dont l'enseignement s'étendait à toutes les branches du savoir, se trouvaient réunis dans ces célèbres collèges dont nous pouvons encore visiter quelques-uns aujourd'hui. Aussi était-il normal que le jeune Sadroddîn abandonnât Shîrâz, son pays natal, pour accomplir le cycle complet de ses études à Ispahan.

Il y eut principalement pour maîtres trois personnages, trois hautes figures de la Renaissance safavide, dont les noms sont illustres dans l'histoire de la pensée et de la spiritualité iraniennes. En premier lieu le shaykh Bahâ'oddîn 'Amilî, plus couramment désigné comme Shaykh-e Bahâ'î (ob.1030/1621)[6]. C'est près de lui que Sadroddîn étudia les sciences islamiques traditionnelles, c'est-à-dire le droit canonique (*fiqh*), le *tafsîr* du Qorân, la science des *hadîth* ou traditions des saints Imâms, la science des *rijâl* (les hommes qui les ont transmises); et la lecture des ouvrages de Mollâ Sadrâ montre à quel point il avait approfondi ces sciences. Il obtint de Shaykh-e Bahâ'î l'*ijâzat* (la «licence» d'enseigner à son tour ce qu'il avait étudié avec lui).

L'autre maître à qui Sadroddîn dut l'essentiel de sa formation, fut le grand Mîr Dâmâd (ob. 1040/1631), près de qui il étudia les sciences philosophiques spéculatives. Mîr Dâmâd, précisément, fut lié avec Bahâ'oddîn 'Amilî par une amitié d'une fidélité exemplaire. C'est à lui que ses disciples donnèrent le surnom qui lui est resté, de *Mo'allim thâlith, Magister tertius,* pour en marquer le rang éminent, dans la succession des philosophes, par rapport à Aristote que la tradition désigne comme *Magister primus* (*Mo'allim awwal*), et par rapport à Fârâbî, au IVe/Xe siècle, qualifié traditionnellement de *Magister secundus* (*mo'allim thânî*). Chose curieuse, les œuvres de Mîr Dâmâd, réputées pour leur abscondité, sont restées en grande partie inédites. Tout se passe comme si l'œuvre du disciple avait éclipsé celle du maître. En tout cas, avec Mîr Dâmâd le jeune Sadroddîn fut à l'école d'un maître qui professait comme Sohrawardî, *shaykh al-Ishrâq,* qu'une philosophie qui n'aboutit pas à la réalisation spirituelle, à l'ex-

périence mystique, est une vaine et stérile entreprise; et que, réciproquement, toute recherche d'une expérience mystique, si l'on est dépourvu d'une sérieuse formation philosophique préalable, vous expose aux égarements et aux illusions [7]. C'est de cette conception et de cette rigueur que les plus belles pages de Mollâ Sadrâ portent l'empreinte.

Enfin, bien que les indications sur ce point soient moins précises, Sadroddîn fut également à Ispahan l'élève d'un personnage hors série: Mîr Abû'l-Qâsim Fendereskî (mort à Ispahan, à l'âge de 80 ans, en 1050/1640, la même année que son illustre élève qui n'avait guère qu'une dizaine d'années de moins que lui) [8]. Il y avait à cette époque un va-et-vient considérable entre l'Iran et l'Inde, provoqué par la généreuse réforme religieuse de Shâh Akbar. Nombreux étaient les philosophes iraniens, notamment ceux de l'école *Ishrâqî* de Sohrawardî, à la cour du souverain mongol. Mîr Fendereskî, dont il ne nous est parvenu que peu d'écrits, fut mêlé de très près à une entreprise dont la portée ne commence peut-être à s'entrevoir que de nos jours: la traduction de grands traités du sanskrit en persan. L'idée généreuse qui était à la base de l'entreprise, devait conduire le prince Dârâ Shakûh (1024/1615-1069/1659), l'infortuné petit-fils de Shâh Akbar, à périr dans une affreuse tragédie [9].

Après les années d'apprentissage s'ouvre une seconde période de la vie de Mollâ Sadrâ. Il s'en faut de beaucoup qu'elle marque pour lui le début du *cursus honorum;* loin de là, elle résulte d'une décision où se révèle l'énergie d'une forte personnalité qui refuse tout compromis, dès lors que le sens suprême des choses spirituelles est en jeu. Comme tous les siens, au long des siècles, Mollâ Sadrâ s'est trouvé en butte aux tracasseries suscitées par les ignorantins de toute sorte, principalement par les docteurs de la Loi qui, ignorant délibérément ce qui fait l'essence même du shî'isme, professent, sous le couvert d'un pieux littéralisme, un agnosticisme destructeur. Il faut lire la longue introduction que Mollâ Sadrâ met en tête de son grand ouvrage (les *Asfâr*); c'est un document inappréciable, parce que, en illustrant la psychologie de son auteur, il illustre une situation

où le shî'isme est mis en devoir de se reconquérir lui-même contre ceux qui portent officiellement le nom de shî'ites. Aussi bien le sort d'un philosophe, qu'il appartienne à la période safavide ou à n'importe quelle autre, est-il d'être un témoin contre son temps, beaucoup plus qu'un soi-disant «fils de son temps».

Extrayons quelques lignes de cette introduction. «Dans le passé, écrit Mollâ Sadrâ, dès l'aube de ma jeunesse, j'ai consacré mes efforts, dans toute la mesure où le pouvoir m'en avait été donné, à la métaphysique (*falsafat ilâhîya,* la «philosophie divine») . . . Je m'étais mis à l'école des anciens Sages, puis à celle des philosophes plus récents, recueillant les résultats de leur inspiration et de leur méditation, bénéficiant des prémisses écloses de leur conscience et de leurs secrets (*asrâr*). Je m'attachais à condenser tout ce que je lisais dans les livres des philosophes grecs et autres, pour fixer chaque question dans sa quintessence, en bannissant toute prolixité . . . Malheureusement les obstacles contrariaient mon propos; les jours succédaient aux jours sans que je parvienne à le réaliser . . . Lorsque j'eus constaté l'hostilité que l'on s'attire de nos jours à vouloir réformer les ignorants et les incultes, en voyant briller de tout son éclat le feu infernal de la stupidité et de l'aberration . . . et après m'être heurté à l'incompréhension de gens aveugles aux lumières et aux secrets de la sagesse . . . gens dont le regard n'a jamais dépassé les limites des évidences matérielles, dont la réflexion ne s'est jamais élevée au-dessus des habitacles de ténèbres et de leur poussière, gens auxquels, en raison de leur hostilité à l'égard de la connaissance et de la gnose (*'irfân*), et parce qu'ils rejettent totalement la voie de la philosophie (*hikmat*) et de la certitude personnellement vécue (*îqân*), demeurent interdites les hautes connaissances théosophiques (*'olûm moqaddasa ilâhîya*) et les secrets supérieurs de la gnose (*asrâr sharîfa rabbânîya*), ces connaissances que les prophètes et les Amis de Dieu (*Awliyâ'*) ont indiquées en symboles (*romûz*), et que les philosophes (*hokamâ'*) et les gnostiques (*'orafâ'*) ont signalées à leur tour . . . alors cet étouffement de l'intelligence et cette congélation de la nature s'ensuivant de l'hostilité de notre époque, me contraignirent à me retirer dans

une contrée à l'écart, me cachant dans l'obscurité et la détresse, sevré de mes espérances et le cœur brisé . . . Mettant en pratique l'enseignement de celui qui est mon maître et mon soutien, le Ier Imâm, l'aïeul des saints Imâms témoins et Amis de Dieu, je commençai à pratiquer la *taqîyeh* (la «discipline de l'arcane»)[10]. . . »

Notre jeune philosophe choisit pour lieu de retraite le petit bourg de Kahak, à une trentaine de kilomètres au sud-est de Qomm. Lorsque, aujourd'hui encore, on suit, en venant de Qomm, la route menant à Ispahan, il faut, à une lieue et demie environ de Qomm, quitter la grand'route, traverser vers l'est une bande désertique d'une quinzaine de kilomètres. Alors, dans la brèche d'une chaîne de montagnes, s'ouvre une haute vallée montante qui conduit à Kahak. A vrai dire, le lieu est enchanteur. Kahak est un ensemble de jardins, riches en arbres d'essences variées. On y trouve une petite mosquée du XIe siècle de l'hégire, au plan insolite et où pria peut-être Mollâ Sadrâ. Deux autres monuments plus récents, l'Imâm-zâdeh Ma'sûmeh et un château-fort d'allure romantique, mais au matériau fragile, achèvent de caractériser le paysage. C'est dans cette solitude de jardins que Mollâ Sadrâ consacra plusieurs années de sa jeunesse à atteindre à cette réalisation spirituelle personnelle pour laquelle la philosophie est l'indispensable point de départ, mais sans laquelle, aux yeux de Sadrâ et de tous ceux de son école, la philosophie ne serait qu'une entreprise stérile et illusoire. Pour entrer dans cette solitude, et pour en ressortir victorieusement, il fallait avoir déjà pratiqué la haute discipline personnelle qui garantit l'indépendance à l'égard des opinions toutes faites, opinions reçues ou opinions prohibées.

Combien de temps dura cette retraite ? On incline à chiffrer ce temps entre sept et quinze ans[11]. Bien entendu, il était difficile à une personnalité de la force d'un Mollâ Sadrâ de préserver totalement le secret de sa retraite, d'empêcher les disciples de l'y retrouver et sa réputation de se répandre. C'est pourquoi l'on apprend sans trop de surprise qu'Allahwîrdî Khân (nom arabo-persan équivalent à notre «Dieudonné», *Adeodatus*), qui fut gouverneur du Fârs depuis l'année 1003/1594-1595 jusqu'à

sa mort (1021/1612), fit construire à l'intention de notre philosophe une grande *madrasa* à Shîrâz, et le pria de consentir à revenir en son pays natal pour assumer l'enseignement de la nouvelle *madrasa*. Celle-ci, de proportions grandioses, subsiste encore à Shîrâz (Madrasa Khân), et l'on peut y visiter la salle (récemment restaurée) où Mollâ Sadrâ donnait ses cours. Nous ne voyons aucune raison décisive d'infirmer les déclarations explicites des historiens qui mentionnent l'initiative prise par le gouverneur Allahwîrdî Khân, et d'exclure que ce fut bien de son vivant, par conséquent encore sous le règne de Shâh 'Abbâs Ier (1587-1629) [12], que Mollâ Sadrâ se rendit à l'invitation de venir enseigner à Shîrâz. A la mort d'Allahwîrdî Khân, Mollâ Sadrâ, âgé de 41 ans, était en pleine maturité. Certaines allusions biographiques que l'on trouve dans les œuvres de son disciple et gendre, le célèbre Mohsen Fayz, peuvent, semble-t-il, s'expliquer autrement qu'en différant le retour de Mollâ Sadrâ à Shîrâz jusqu'à une date tardive, sous le gouvernorat d'Imâm Qolî-Khân, fils d'Allâhwîrdî Khân, lequel, ayant succédé à son père, fut à son tour gouverneur du Fârs jusqu'en 1043/1633-1634 (c'est-à-dire jusque sous le règne de Shâh Safî Ier, 1629-1642), et fit terminer en 1022/1613 les travaux de construction de la *madrasa*[13].

Quoi qu'il en puisse être, la période shirazienne marque la troisième grande étape de la vie de Mollâ Sadrâ. L'enseignement qu'il donna alors, nous permet aujourd'hui de parler de l'école de Shîrâz comme nous parlons de l'école d'Ispahan. Sous son influence, Shîrâz devint en effet un important foyer de vie scientifique. Un voyageur anglais du XVIIe siècle, Thomas Herbert, relève que « Shîrâz a un collège dans lequel sont enseignées la philosophie, l'astronomie, la physique, la chimie et les mathématiques, et qui est le plus fameux collège de la Perse [14].» On peut se représenter l'existence de Mollâ Sadrâ à Shîrâz, partagée entre la rédaction de ses livres et l'enseignement qu'il donnait à ses étudiants, un enseignement qui ne se limitait pas au savoir théorique, mais dont la portée morale est condensée dans les quatre impératifs qu'il impose à quiconque veut progresser

sur la voie spirituelle: renoncer à posséder la richesse; renoncer aux ambitions mondaines; à tout arrivisme; renoncer au conformisme sectaire (*taqlîd*)[15], renoncer à toutes les formes de l'esprit négateur *(ma'sîya).* Malgré le labeur énorme qu'il fournit, Mollâ Sadrâ accomplit sept fois pendant sa vie le pèlerinage de La Mekke. Il mourut sur la voie du retour de son septième pèlerinage, à Basra, où il fut enseveli, en 1050/1640.

L'esquisse bibliographique donnée ci-dessous permettra de se faire une idée de l'ampleur de son œuvre. Il est encore trop tôt pour tenter d'en fixer la chronologie; du moins peut-on en relever les caractères essentiels. Elle comprend des œuvres monumentales de plusieurs centaines de pages in-folio, et elle comprend des opuscules ayant la dimension de celui qui est édité dans le présent volume. Elle couvre à peu près tout le domaine des sciences philosophiques et théologiques de l'Islam shî'ite. Elle comprend des commentaires aussi bien d'Avicenne et de Sohrawardî que du «Livre des Sources» de Kolaynî, un des livres fondamentaux du shî'isme, recueillant l'enseignement des saints Imâms, ainsi que le *tafsîr,* très développé, de plusieurs sourates du Qorân.

Le type constant de pensée qui s'en dégage, est cette *hikmat ilâhîya,* sagesse divine, dont nos annotations du *Kitâb al-Mashâ'ir* auront ici même l'occasion de rappeler qu'elle n'est en propre ni ce que nous désignons communément comme théologie, ni ce que nous désignons comme philosophie, mais étymologiquement *theo-sophia.* C'est un type de pensée qui prend naissance en propre au sein d'une religion prophétique, d'une communauté spirituelle groupée autour du «Livre saint» révélé par un prophète, parce que la présence de ce Livre impose comme première tâche l'herméneutique de son sens vrai, c'est-à-dire la compréhension de son sens spirituel, et partant le discernement de ses niveaux de signification. Réserver à la théologie les textes révélés, à la philosophie les thèmes spéculatifs, c'est là peut-être le fait caractéristique de toute une région de la pensée occidentale, dont les origines remontent à la scolastique latine. Mais c'est aussi la première « laïcisation », celle qui soustrait la théologie au philosophe, tout en affectant de laisser celui-ci disposer de sa philosophie, mais qui, en fait, érige la théologie en un pouvoir dont le philosophe ne peut qu'écarter

l'idée comme lui étant étrangère. La situation de nos théosophes en Islam s'apparente à celle d'un Jacob Bœhme et de son école, en chrétienté. Elle s'apparente aussi au cas des philosophes et théosophes juifs, puisant leur physique dans la Genèse, leur métaphysique dans les visions d'Isaïe, d'Ezéchiel et de Zacharie [16]. Sans doute l'historien de nos jours, s'il n'a pas réussi à surmonter les catégories de sa propre situation historique, risque-t-il de juger les élaborations de ces penseurs comme «artificielles». Elles peuvent sembler telles à quiconque les juge de l'extérieur, mais elles ne sont nullement telles en elles-mêmes, parce que ces penseure disposent d'une vision du monde qui assure la cohérence de toutes ses parties intégrantes, tandis que leur structure est dissociée précisément par les littéralistes qui les critiquent.

C'est pourquoi, pour comprendre dans son ensemble l'œuvre d'un penseur comme Mollâ Sadrâ, il ne suffit pas d'enregistrer sur une multitude de fiches les thèmes et les citations que l'on aura pu identifier. L'immense érudition de M. M.-T. Dânesh-Pajûh lui a permis, par exemple, de cataloguer un certain nombre de thèmes caractéristiques qui ont la prédilection de Mollâ Sadrâ, et d'énumérer tous les penseurs dans les œuvres desquels, à un titre ou à un autre, ces mêmes thèmes sont mentionnés [17]: primauté de l'acte d'exister sur la quiddité, théorie du mouvement substantiel (ou plutôt transsubstantiel), unification du sujet qui intellige avec la forme intelligée, théorie de l'imagination comme faculté purement spirituelle, indépendante de l'organisme physique, théorie du *mundus imaginalis ('âlam al-Mithâl)*, philosophie de la résurrection pour expliquer quelle sorte de «corps» elle concerne (le *ma'âd jismânî*). Il peut se faire que tel ou tel de ces thèmes ait été signalé et repéré chez plusieurs prédécesseurs. Mais, outre que sur chacun de ces thèmes, et sur leur ensemble, Mollâ Sadrâ a pris une position personnelle qui le distingue de tout devancier, nous nous rappellerons qu'une métaphysique traditionnelle ne cherche pas tellement à se signaler par une «originalité» à tout prix, comme peut le faire de nos jours l'auteur d'un «système». Ou plutôt l'originalité s'y manifeste par quelque chose d'autre, un certain agencement que seul est à même de ressaisir ce qu'il est convenu d'appeler phénoménologie ou méthode *structurale*. La plus grave illusion est de

croire que l'on a «expliqué» un philosophe ou une philosophie, parce que l'on a identifié et mis sur fiches les «sources» et les «précédents». Pareil inventaire ne fait que préparer la tâche essentielle: situer la hauteur d'horizon, définir l'angle de vision, les lignes de force qui articulent entre elles, par exemple, la métaphysique de l'être, l'imâmologie et la philosophie de la Résurrection. C'est là qu'en dernière analyse, un Mollâ Sadrâ ne peut être expliqué que par lui-même, car nous pouvons toujours collectionner les «sources», les citations ou les allusions, cela ne donnera jamais un Mollâ Sadrâ, si tout d'abord il n'existe pas un Mollâ Sadrâ pour les rassembler dans l'ordre d'une structure qu'il était seul à pouvoir leur donner.

Et cette structure ne résulte nullement d'une élaboration artificielle, d'un travail de bureau. Elle est le fruit lentement mûri par l'expérience spirituelle vécue dans la solitude exaltante de Kahak. Notre philosophe en fait lui-même la confidence à son lecteur, en une autre page de l'introduction à son grand-œuvre: « Lorsque j'eus persisté, écrit-il, dans cet état de retraite, *d'incognito* et de séparation du monde, pendant un temps prolongé, voici qu'à la longue mon effort intérieur porta mon âme à l'incandescence; par mes exercices spirituels répétés, mon cœur fut embrasé de hautes flammes. Alors effusèrent sur mon âme les lumières du *Malakût* (le monde angélique), tandis que se dénouaient pour elle les secrets du *Jabarût* (le monde des pures Intelligences chérubiniques, le monde des Noms divins) et que la compénétraient les mystères de l'Unitude divine. Je connus des secrets divins que je n'avais encore jamais compris; des symboles (*romûz*) se dévoilèrent à moi, comme jamais n'avait pu jusqu'alors me les dévoiler aucune argumentation rationnelle. Ou mieux dit: tous les secrets métaphysiques que j'avais connus jusqu'alors par démonstration rationnelle, voici que maintenant j'en avais la perception intuitive, la vision directe (...). Alors Dieu m'inspira de répandre une gorgée du breuvage auquel j'avais goûté, pour apaiser la soif des chercheurs (...). C'est pourquoi j'ai composé un livre à l'intention des pèlerins en quête de la perfection spirituelle; je divulgue ici une sagesse théosophale (*hikmat rabbânîya*) pouvant conduire ceux qui la cherchent, à la Majesté qu'enveloppent la Beauté

et la Rigueur [18]».

Nous pouvons observer que les termes qui, dans cette page, décrivent l'expérience spirituelle, concordent exactement avec ceux de Sohrawardî et de Mîr Dâmâd: la certitude inébranlable découle finalement non pas de l'argumentation logique, mais de la présence immédiate, intuitivement, sinon visionnairement vécue. Par là même, Mollâ Sadrâ révèle son appartenance à l'école *Ishrâqî*, celle de Sohrawardî, c'est-à-dire l'école qui se désigne comme celle de la « théosophie orientale » *(hikmat ishrâqîya* ou *mashriqîya),* pour se situer non pas tellement *contre* l'école des Péripatéticiens, que comme allant *au-delà* de celle-ci, car déjà Sohrawardî professait que le péripatétisme constitue pour le philosophe une propédeutique nécessaire. Les notions de présence *(hodûr)* et de connaissance «présentielle» *('ilm hodûrî)* contrastent d'une part avec celle de *'ilm sûrî,* connaissance re-présentative d'un objet par l'intermédiaire d'une forme, d'une *species,* et s'identifient d'autre part avec celles de connaissance «orientale» *('ilm ishrâqî)* et de présence «orientale», qui dominent toute cette métaphysique [19]. Dans le *Kitâb al-Mashâ'ir* édité ici, l'on pourra justement constater d'une part la rejonction du concept d'existence *(wojûd)* et du concept de présence *(hodûr),* en même temps que certaines preuves ou doctrines de base sont données comme «orientales» *(mashriqîya).*

Si, pour récapituler, on peut dire, en un certain sens, de Mollâ Sadrâ qu'il est un avicennien, c'est un avicennien profondément imprégné de l'œuvre du *shaykh al-Ishrâq.* Mais c'est un *ishrâqî* dont le grand commentaire qu'il consacre au «Livre de la Théosophie orientale» de Sohrawardî, l'interprète dans le sens de sa propre métaphysique de l'être, laquelle pense bien en avoir terminé avec la vaine métaphysique des essences. C'est en outre un *ishrâqî* profondément imprégné de la lecture d'Ibn 'Arabî; les références précises aux œuvres d'Ibn 'Arabî abondent sous sa plume. La simple mention de ces noms fait déjà pressentir comment vont s'organiser les « lignes de force » de la doctrine, celle d'un des plus notables néoplatoniciens de la Perse islamique. Mais il y manquerait encore l'indication essentielle, l'axe de cristallisation déterminant la structure d'un ensemble très complexe, à savoir la doctrine des Imâms du shî'isme. Mollâ Sadrâ est éminemment un

penseur shî'ite, comme en fait foi, entre autres, son volumineux commentaire des *Osûl mina'l-Kâfî* de Kolaynî, malheureusement inachevé [20].

C'est là, précisément, que pour définir la situation d'un Mollâ Sadrâ, il y a un minimum de choses que l'on doit avoir présentes à l'esprit. Les *'orafâ'* sont ceux qui professent la « gnose shî'ite » *('irfân-e shî'î)* comme étant la doctrine des Imâms et comme étant la gnose même de l'Islam. Aussi bien, en les étudiant aux origines et dans l'enseignement des Imâms qui leur sont communs jusqu'au sixième inclus, l'Imâm Ja'far al-Sâdiq (ob. 148/765), on ne peut séparer gnose ismaélienne et gnose shî'ite duodécimaine. Pour les *'orafâ'*, la doctrine shî'ite duodécimaine, c'est essentiellement la polarité de la *sharî'at* (la Révélation divine littérale, la Loi) et de la *haqîqat* (vérité spirituelle, gnostique, de cette Révélation); polarité du *zâhir* (aspect exotérique, littéral, apparent, des Révélations divines) et du *bâtin* (sens intérieur, réalité cachée, ésotérique); et partant, polarité de la *nobouwwat,* plus exactement de la *risâlat* ou mission prophétique de l'Envoyé chargé de révéler une *sharî'ât,* et de la *walâyat* ou Imâmat. La prophétologie de l'Islam, l'idée du prophète, la nécessité des prophètes, les catégories de prophètes, les modes et degrés de la connaissance prophétique *(wahy,* communication au prophète par l'Ange; *ilhâm,* inspiration divine aux Imâms etc.), tout cela doit être cherché à l'origine dans l'enseignement des Imâms du shî'isme. Mollâ Sadrâ a consacré à ces thèmes d'importantes pages de son commentaire de Kolaynî [21].

La prophétologie islamique est l'œuvre du shî'isme, parce que celui-ci en a posé les problèmes, et parce que la prophétologie implique l'imâmologie. Et elle l'implique en raison du phénomène du « Livre révélé » qui est le centre de toute religion prophétique, car le shî'isme pose ces questions: quel est le *vrai* sens du Livre? quels en sont les niveaux de signification? On vient de rappeler les termes de *zâhir* et de *bâtin*; à leur tour, ces termes se multiplient chacun par eux-mêmes et l'un par l'autre, multipliant pour autant les niveaux de signification. Mais le prophète est-il missionné pour révéler le *bâtin?* Et si l'on professe que l'humanité ne peut pas se passer de prophètes, quelle est la situation, lorsque le Dernier Prophète est venu et que la prophétie est close? Ce

sont les questions que pose et auxquelles répond le shî'isme, en proclamant la nécessité de l'Imâm en qui il voit essentiellement le *Qayyim bi'l-Qorân,* le « Mainteneur du Livre », parce que l'Imâm connaît l'intégralité des sens du Livre. Lorsque l'on dit que la prophétie est close et que le prophète Mohammad a été le « Sceau des prophètes » *(Khâtim al-Anbiyâ'),* cela vise uniquement en termes shî'ites, la prophétie législatrice *(nobowwat al-tashrî').* Car la clôture du cycle de la prophétie législatrice *(dâ'irat al-nobowwat)* marque l'inauguration du cycle de la *walâyat,* c'est-à-dire de l'initiation spirituelle des Amis de Dieu *(Awliyâ)* inaugurée par les Douze Imâms successifs, et qui durera jusqu'au retour ou *parousie* du XIIe Imâm, à la fin de notre Aiôn; jusque-là, et depuis que le jour même de la mort de son père, l'Imâm Hasan al-'Askarî (ob. 260/874), son fils, l'Imâm-enfant, Mohammad al-Mahdî, devint invisible aux hommes, le temps vécu par l'humanité est le « temps de l'occultation » *(zamân al-ghaybat)* [22]. En fait, le cycle de la *walâyat* commence invisiblement avec Seth comme Imâm d'Adam, mais dans les périodes antérieures du cycle de la prophétie on parlait de prophétie simple, non pas de *walâyat.* En contrepartie, il n'est plus possible, après la venue du Sceau des prophètes, d'employer le mot *nobowwat,* mais sous le nom de *walâyat* continue en fait une prophétie qui, certes, n'est pas une prophétie législatrice, mais une *nobowwat bâtinîya,* une prophétie intérieure ou ésotérique.

Le fondement métaphysique de cette prophétologie se trouve dans l'idée de la *Haqîqat mohammadîya,* « Réalité mohammadinene » ou Réalité prophétique éternelle. On en verra ici même l'intervention (cf. ci-dessous Introd. IV, 3) dans les Notes annexées à notre traduction du *Kitâb al-Mashâ'ir,* dans les quelques citations extraites du commentaire de Shaykh Ahmad Ahsâ'î. Cette *Haqîqat mohammadîya* a elle-même une double « dimension »: *zâhir* et *bâtin.* Chacun de ces aspects a respectivement sa Manifestation dans la personne du Prophète et dans la personne des Imâms. Ensemble, les Quatorze Très-Purs *(Chahârdeh-Ma'sûm:* le Prophète, Fâtima, les XII Imâms ses descendants) forment le plérôme de lumière de la Création primordiale qui est la *Haqîqat mohammadîya.* Ils sont donc une même Essence *(haqîqat, ousia).* Et de même que la prophétie (le *zâhir*) a eu sa manifestation plénière *(mazhar)* en la personne

de Mohammad comme Sceau des prophètes, de même la *walâyat* a sa Manifestation plénière dans l'Imâmat, plus exactement en la personne du Ier Imâm comme « Sceau de la *walâyat* générale » *(motlaqa)*, et en la personne du XIIe Imâm comme « Sceau de la *walâyat* mohammadienne ». Le XIIe Imâm, Imâm caché, Imâm attendu *(montazar)*, est ainsi présent à la fois au passé et au futur; sa Manifestation révélera le sens caché de toutes les Révélations divines et ramènera ainsi l'humanité à une religion unique comme au « temps d'Adam ». Il n'est pas douteux qu'en la personne de l'Imâm caché, le shî'isme duodécimain, l'imâmisme, ait pressenti le profond mystère d'une attente humaine de la clôture de l'histoire et d'une palingénésie, comme le zoroastrisme l'avait pressenti en la personne du Saoshyant; le bouddhisme en la personne de Maitreya, le Bouddha futur; le christianisme des Spirituels, depuis les Joachimites du XIIIe siècle, dans l'attente du règne de l'Esprit-Saint. Que l'on compare ici avec les derniers paragraphes du *Kitâb al-Mashâ'ir* (voir les Notes 125 et 130).

Tout cela devait être rappelé très brièvement pour situer la position de Mollâ Sadrâ. Trop longtemps l'on a considéré la pensée islamique comme limitée aux trois groupes des dialecticiens du *Kalâm*, des Soufis et des philosophes dits hellénisants, alors que shî'isme et ismaélisme y ont joué le premier rôle. Cette omission a été jusqu'au point que l'on a réussi ce tour de force de parler de la *walâyat* dans le soufisme, comme si c'était une création même du soufisme, alors qu'il en est longuement traité en premier lieu dans les propos des Imâms enregistrés par Kolaynî[23]. On peut facilement comprendre que la situation de la philosophie sera tout autre, là où l'on professe qu'à chaque *zâhir* correspond un *bâtin*, et partant, que comprendre une chose c'est la comprendre comme symbole, et là où l'on refuse purement et simplement cet « ésotérisme » au nom de la religion de la lettre et de la Loi. Le drame vécu par Mollâ Sadrâ remonte aux origines mêmes du shî'isme: c'est aussi bien le drame vécu par un Haydar Amolî (VIIIe/XIVe siècle)[24], parce que c'est le drame du shî'isme à l'intérieur de l'Islam, et finalement le drame des *'orafâ'* à l'intérieur même du shî'isme.

Car il s'agit d'un combat spirituel qui se livre sur deux fronts. D'une part, nous voyons Mollâ Sadrâ faire face (dans le *Kasr*

al-Asnâm) contre les soufis (ou plutôt certains soufis) de son temps, qui affectent de mépriser l'étude, l'effort de la pensée, tout travail de l'esprit. D'autre part, il est engagé dans une lutte sans répit contre d'autres ignorantins, plus dangereux encore, ceux qui mutilent l'essence même du shî'isme, en instaurant une nouvelle religion de la lettre privée de son *bâtin*. En fait, c'est toute l'histoire du shî'isme iranien depuis la restauration safavide, qui est en cause. Il y aurait à rechercher les raisons qui ont motivé l'envahissement des sciences religieuses par le *fiqh*, le droit canonique, bien que, de génération en génération, jamais n'aient été absents les témoins de la religion *'irfânî*. Ces docteurs de la Loi, ces ignorantins qui l'avaient contraint de fuir Ispahan et de se réfugier dans la solitude de Kahak, inspirent à Mollâ Sadrâ des pages d'une indignation véhémente. Incapables de rien comprendre aux secrets divins formulés en symboles *(romûz)* par les prophètes, ils prétendent que les philosophes gnostiques ont été séduits par une ruse divine et y ont succombé. Dans son livre des « Trois Sources », notre philosophe apostrophe en ces termes un de ces hommes de la lettre: « Ne crois-tu pas, lui demande-t-il, que le séduit, c'est peut-être bien plutôt quelqu'un comme toi? Si toute science est telle que tu l'as comprise, s'il faut qu'elle soit reçue à la lettre de la tradition et des shaykhs, alors pourquoi Dieu en plusieurs versets du Qorân blâme-t-il ceux qui fondent leur croyance sur un pareil conformisme et mettent en lui leur confiance? Lorsque l'Emir des croyants, le Ier Imâm, déclare: Si je le voulais, je pourrais, sur la seule *Fâtihat* du Qorân, produire un commentaire pesant la charge de soixant-dix chameaux, — est-ce d'un maître humain, est-ce par la voie d'un enseignement ordinaire, qu'il avait reçu une pareille science? [25] »

Mollâ Sadrâ invoque les mêmes textes que Haydar Amolî invoquait trois siècles plus tôt. Car les *'orafâ'* ont à faire valoir, entre autres cautions décisives, celle du IVe Imâm, l'Imâm 'Alî Zaynol-'Abidîn (ob. 95/714), déclarant dans un de ses poèmes: « De ma Connaissance je cache les joyaux — De peur qu'un ignorant, voyant la vérité, ne nous écrase... — O Seigneur! si je divulguais une perle de ma gnose — On me dirait: Tu es donc un adorateur dse idoles? — Et il y aurait des musulmans ponr trouver licite que

l'on versât mon sang! — Ils trouvent abominable ce qu'on leur présente de plus beau [26].» Eh bien! demande Mollâ Sadrâ, quelle est donc cette science que vise ici le propos pathétique de l'Imâm, cette science sublime qui échappe à l'entendement vulgaire et qui vous fait passer aux yeux du commun des musulmans pour un impie et un idolâtre? La réponse est simple. Il la trouve dans une déclaration de 'Abdollah ibn 'Abbâs, l'un des plus célèbres Compagnons du Prophète, s'exclamant un jour devant tout un groupe rassemblé à proximité de La Mekke: «Si je vous révélais comment j'ai entendu le Prophète lui-même commenter le verset énonçant la création des sept Cieux et des sept Terres (65:12), vous me lapideriez [27].» Donc, celui qui par faveur divine est initié à l'ultime secret du message prophétique, celui-là est en péril d'être lapidé par les ignorantins en fureur. Et cela ne fait qu'illustrer un *hadîth* que tous les Imâms ont répété l'un après l'autre: «Notre cause est difficile, lourde à assumer; seuls le peuvent un Ange du plus haut rang, ou un Nabî envoyé, ou un croyant dont Dieu a éprouvé le cœur pour la foi [28].»

Il est facile alors à Mollâ Sadrâ de montrer que cette science qui fait tellement peur au commun des hommes et aux docteurs de la Loi, ce n'est ni la dialectique ni la philologie, ni la médecine ni l'astronomie, ni la géométrie ni la physique. Rien de ce qu'ont écrit les commentateurs exotériques du Qorân — le célèbre Zamakhsharî (ob. 538/1143 ou 548/1153), par exemple, et ses émules — rien de tout cela n'est la vraie science du Qorân, la gnose de la Révélation divine au sens vrai. Tout cela ressortit à la philologie, à la grammaire, à la dialectique, et ne touche qu'à l'écorce, au revêtement extérieur. La vraie science du Qorân c'est tout autre chose [29], et c'est précisément cette science réelle du Qorân, fondée sur l'enseignement ésotérique des Imâms, qui met à la charge du philosophe la tâche de la philosophie prophétique.

A cette fin, Mollâ Sadrâ explique le rôle de la méditation philosophique par une image très simple, au cours de son commentaire du *Kitâb al-Hojjat* [30]. La Révélation qorânique est la lumière qui *fait voir*, mais pour qu'elle fasse voir, il faut que l'enseignement des Imâms lève le voile. La méditation philosophique, c'est l'œil *qui voit* et qui contemple cette lumière. Pour que se produise

le phénomène de la vision, il faut la lumière, mais il faut aussi des yeux qui regardent. Si vous supprimez cette lumière, vos yeux ne verront rien; mais si vous fermez obstinément les yeux, comme le font les littéralistes et les docteurs de la Loi, vous ne verrez rien non plus. Dans les deux cas, c'est le triomphe des ténèbres, et le cas de celui qui n'ouvre qu'un œil, le cas du borgne, n'est pas meilleur. En revanche, conjoignez l'intelligence philosophique et la Révélation divine, c'est alors « lumière sur lumière », comme le dit le verset de la Lumière (*Ayat al-Nûr* 24:35); aussi bien les phases successives de ce verset qorânique réfèrent-elles, nous le savons, dans leur sens ésotérique, aux Quatorze Très-Purs. Et c'est pourquoi Mollâ Sadrâ le proclame: seule en Islam, l'école shî'ite a pu réussir cet accord, cette symphonie entre la Révélation divine et l'intelligence philosophique, et cela parce que les shî'ites puisent la connaissance et la sagesse à la « Niche aux lumières » de la prophétie et de la *walâyat*. Ce qui veut dire: parce que la philosophie du shî'isme est essentiellement la « philosophie prophétique ».

Dans le même esprit, Mollâ Sadrâ, en une page très dense de ce même commentaire[31], situe la spiritualité des *Ishrâqîyûn* comme un entre-deux (un *barzakh*) qui conjoint et réunit la méthode des purs soufis, tendant essentiellement à la purification intérieure, et la méthode des philosophes tendant à la connaissance pure. Cette position nous fait encore mieux comprendre pourquoi il est arrivé à Mollâ Sadrâ, nous l'avons vu, de s'exprimer avec sévérité à l'égard de certains soufis, ceux-là justement qui affectent de mépriser l'effort intellectuel, et qui, dans leur mépris de la philosophie, sont aussi aveugles que leurs opposés, les ignorantins de la religion légalitaire. En fait, Sadrâ Shîrâzî représente avec beaucoup d'autres ce type de spiritualité shî'ite qui, tout en parlant le langage technique du soufisme, n'appartient cependant à aucune *tarîqat* (congrégation) organisée, parce que le shî'isme, *'irfân-e shî'î*, est déjà *la* « tarîqat » au sens de la voie spirituelle, et que le lien de dévotion personnelle avec les saints Imâms est déjà le prélude de l'« initiation ».

Ces quelques indications suffisent, semble-t-il, à esquisser la figure spirituelle de Mollâ Sadrâ de Shîrâz. Son influence au cours

des siècles, depuis ses élèves et les élèves de ses élèves, a été vraîment considérable; elle dure jusqu'à nos jours. Ses œuvres ont été glosées, commentées; presque toutes étant écrites en arabe classique (comme Mollâ Sadrâ les aurait écrites en latin, s'il avait été européen), plusieurs ont été traduites en persan (cf. infra II).

Parmi les savants de la période safavide qui bénéficièrent de son influence, il convient de nommer ses deux fils, Mîrzâ Ibrâhîm et Qawâmoddîn Ahmad, mais avant tout les deux disciples qui devinrent ses gendres et furent à leur tour d'éminents savants: Fayyâz ʻAbdorrazzâq Lâhîjî (ob. 1072/1662) et Mohsen Fayz Kâshânî (ob. 1091/1680) [32]. Si l'on mesure son influence à la prise de conscience des problèmes philosophiques impliqués dans les *akhbâr* des Imâms du shî'isme [33], il faut nommer même le grand théologien Moh. Bâqir Majlisî (ob. 1111/1699-1700), à qui l'on doit la grande encyclopédie des *hadîth* shî'ites, intitulée *Bihâr al-Anwâr* (l'Océan des lumières), et qui, dans son propre commentaire des *Osûl* de Kolaynî, emprunte parfois, mais discrètement et sans le dire, un long passage au commentaire de Mollâ Sadrâ; Mollâ Haydar Khwânsârî (ob. 1099/1688), auteur de la *Zobdat al-tasânîf* en persan [34]; Mollâ Sâlih Mâzanderânî (ob. 1080/1669), auteur d'un commentaire intégral des *Osûl* de Kolaynî; Mîrzâ Rafî'â Nâ'inî, auteur de gloses sur le même ouvrage [35]; Mollâ Shamsâ Gîlânî, élève de Mîr Dâmâd et ami de Mollâ Sadrâ (cf. ses lettres citées (ci-dessous II) [36]; Mollâ Hasan Lâhîjî Qommî, fils de ʻAbdorrazzâq Lâhîjî, ci-dessus nommé, auteur de plusieurs ouvrages importants de philosophie shî'ite en persan, entre autres le *Sham' al-yaqîn fî ma'rifat al-haqq wa'l-yaqîn* (Téhéran, lith. 1303 h. l.); Nûroddîn Mohammad ibn Shâh Mortazâ Kâshânî, petit-neveu de Mohsen Fayz, auteur également de plusieurs ouvrages importants où l'on décèle, outre l'influence de son grand-oncle, celle des Ikhwân al-Safâ, de Sohrawardî, Mîr Damâd, Mollâ Sadrâ etc.; Moh. Bâqir Jâberî Nâ'inî; Qotboddîn Moh. Ashkevarî, élève de Mîr Dâmâd, auteur du *Mahbûb al-Qolûb* (histoire des penseurs et des spirituels en trois cycles: ceux d'avant l'Islam, ceux du sunnisme, ceux du shî'isme [37], et d'un important *Tafsîr* shî'ite en persan [38]; Sayyed Ni'matollah Jazâ'erî Shoshtarî [39], élève de Majlisî et de Mohsen Fayz, parmi les nombreux ouvrages duquel on citera les *Maqâmât al-Najât,* traité

expliquant le sens des Noms divins; Qâzî Sa'îd Qommî, élève de Mohsen Fayz, une des plus importantes figures de penseur imâmite (ob.1103/1691)[40] etc.

Il faudrait mentionner également un grand nombre de penseurs de la période qâdjâre ; plusieurs le seront ci-dessous, à l'occasion de l'esquisse bibliographique. La personne et l'œuvre de Mollâ Hâdî Sabzavârî (ob. Dhû'l-Hijja 1289/février 1873)[41] dominent cette époque. Relevons en outre les noms de deux éminents savants d'Azerbaïdjan[42] : Mollâ 'Abdollah Zonûzî Tabrîzî (auteur, entre autres, des *Lama'ât ilâhîya* en persan et de gloses sur les *Asfâr* de Mollâ Sadrâ) et son fils, Aghâ 'Alî Modarris Zonûzî (ob. 1307/1889), qui fut professeur à la Madrasa Sepahsâlâr de Téhéran. Parmi ses livres, il en est un qu'il composa l'année même de sa mort (les *Badâ'i' al-hikam* en persan, lith. Téhéran 1314, in-8° de 278 pages) en réponse à sept questions que lui avait posées le prince 'Emâdoddawleh Badî'ol-Molk Mîrzâ, c'est-à-dire le traducteur et commentateur en persan du *Kitâb al-Mashâ'ir,* dont il sera plus longuement question ci-dessous (III,4). Il convient aussi de mentionner tout spécialement Shaykh Ahmad Ahsâ'î et l'école shaykhie, comme on le rappellera plus loin (III, 3 et IV,3). Bien entendu, il serait faux de rallier l'école shaykhie à l'école de Mollâ Sadrâ, mais, comme on peut en juger d'après les commentaires très développés de Shaykh Ahmad Ahsâ'î sur le *Kitâb al-Mashâ'ir* et le *Kitâb al-hikmat al-'arshîya,* les textes de Mollâ Sadrâ ont fourni à l'école shaykhie l'occasion de formuler et de préciser ses propres positions. Progressivement nous arrivons jusqu'à nos jours, jusqu'à l'éminente personnalité du shaykh Mohammad Hosayn Tabâtabâ'î, professeur à l'Université théologique de Qomm, et au groupe de ses élèves; nous avons rappelé déjà que l'on doit au shaykh l'initiative de la nouvelle édition des *Asfâr* de Mollâ Sadrâ. On lui doit en outre un important *Tafsîr* (*Tafsîr al-Mîzân,* neuf volumes parus jusqu'à ce jour). Et nous n'avons fait ainsi que mentionner quelques-uns des noms qui devront prendre place en une future Histoire de la philosophie islamique. Le grand nombre d'œuvres restées inédites ou à rééditer rend la tâche particulièrement complexe[43].

Notes 1 à 43

1. Il convient de mentionner aussi l'ouvrage de Max Horten, *Das philosophische System von Schirâzî (1640), übersetzt und erläutert.* Strassburg 1913. Curieux ouvrage qui, contrairement à ce qu'annonce le titre, ne traduit ni n'éclaircit grand'chose. La méthode de l'auteur consiste à «épingler» une ou deux phrases cueillies à la hâte de page en page. On a l'impression de quelques lueurs entrevues la nuit, à travers la vitre d'un wagon, sans qu'il soit possible de se faire aucune idée du paysage.

2. Cf. l'introduction de Seyyed Hosseïn Nasr à son édition de la *Risâla-ye Seh Asl* (publiée par la Faculté de théologie de l'Université de Téhéran, à l'occasion du IVe centenaire de la naissance de Mollâ Sadrâ), Téhéran 1380/1961, p. 2. Les principales sources pour la biographie de Mollâ Sadrâ (cf. ibid. note 1) sont : Moh. Khwânsârî, *Rawdât al-jannât,* lith. Téhéran 1306, II pp. 331-332: *Rawdat al-safâ,* appendice de Rezâ Qolî-Khân Hedâyat, lith. Téhéran 1270, VIII, p. 129; Mîrzâ Moh. Tonokabonî, *Qisas al-'Olamâ',* Téhéran 1313, pp. 329-333; Moh. 'Alî Tabrîzî, *Rayhânat al-adab,* Téhéran 1331, vol. II, pp. 458-461, n° 481; Mîrzâ Hosayn Nûri, *Mostadrak al-wasâ'il,* Téhéran 1321, III pp. 422-423; Moh. ibn Hasan al-Horr al-'Amilî, *Amal al-âmil,* Téhéran 1302, p. 58, note de Moh. Qommî.

3. Cf. la livraison spéciale de la revue *Indo-Iranica* (Calcutta 1962); *ibid.* l'article de Seyyed Hosseïn Nasr, *Sadr al-Dîn Shîrâzî : his Life, Doctrines and Significance,* pp. 6-16. Un *Mollâ Sadrâ Commemoration Volume,* publié par *The Iran Society,* Calcutta, est actuellement sous presse.

4. Mentionnons ici quelques-unes de ces publications auxquelles ont collaboré aussi bien des universitaires que des shaykhs traditionnels. Publiés par la Faculté de théologie de l'Université de Téhéran: *Yad-Nâmeh-ye Mollâ Sadrâ* (Mollâ Sadrâ Commemoration Volume); Sayyed Ja'far Sajjâdî, *Mostalihât-e falsafî-ye Sadroddîn Shîrâzî mashhûr be-Mollâ Sadrâ* (Explication en persan des termes techniques arabes du vocabulaire philosophique de Mollâ Sadrâ). Téhéran 1380/1961. Publié par l'Université de Mashhad: les *Mazâhir al-Ilâhîya,* par les soins de M. Jalâloddîn Ashtiyânî, lequel a donné, d'autre part, deux ouvrages importants: *Shar-e hâl o ârâye falsafa-ye Mollâ Sadrâ,* Mashhad 1341 h. s. (très bon exposé de la vie et des doctrines philosophiques de Mollâ Sadrâ), ainsi qu'un important exposé sur la métaphysique de l'être: *Hastî az nazar-e falsafa o 'irfân,* Mashhad 1380 h. l. On trouvera ci-dessous, dans l'Esquisse bibliographique, mention des ouvrages de

Mollâ Sadrâ publiés récemment par les Universités de Téhéran, Mashhad et Ispahan.

5. Où, pendant trois ans, nous avons consacré un cours à son commentaire du *Kitâb Hikmat al-Ishrâq* de Sohrawardî; nous espérons pouvoir en publier la traduction. Ces deux dernières années, nous avons consacré tout un cours à son commentaire du *Kitâb al-Hojjat,* livre III de son grand commentaire des *Osûl mina'l-Kâfî* de Kolaynî. Cf. *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes-Etudes,* Section des Sciences religieuses, 1962-1963, pp. 69 ss., et 1963-1964 (sous presse). Pour un aperçu d'ensemble, cf. notre article sur *La place de Mollâ Sadrâ Shîrâzî dans la philosophie iranienne,* in *Studia Islamica,* fasc. XVIII, Paris 1963 (Un anniversaire. Biographie de Mollâ Sadrâ. Le dessein de l'œuvre. Le penseur shî'ite. La philosophie de la Résurrection).

6. Une des grandes figures du monde shî'ite de l'époque. Bahâ'oddîn 'Amilî était né à Ba'albek en 953/1546. A l'âge de 13 ans il vint en Iran avec son père qui était un disciple de Shahîd-e thânî. Il fut shaykh al-Islam à Ispahan. Ses œuvres spirituelles ont toujours été très répandues. Cf. S.H. Nasr, introd. aux *Seh Asl* (ci-dessus note 2) p. 3, note 3; *Rawdât al-jannât,* pp. 632-640; *Rayhânat* II, pp. 382-396, n° 742. Ses poèmes en persan ont été publiés par M. Sa'îd Naficy, Téhéran 1319 h.s.

7. Pour un aperçu sur la vie, les œuvres et les doctrines de Mîr Dâmâd, cf. notre étude: *Confessions extatiques de Mîr Dâmâd, maître de théologie à Ispahan,* in Mélanges Louis Massignon, vol. I, Institut français de Damas, 1956, pp. 331 à 378.

8. Sur Mîr Abû'l-Qâsim Fendereskî, cf. *Rayhânat* III, pp. 231-232, n° 367; S. H. Nasr, op. cit., p. 4. note 4. Sa *Risâla-ye Sinâ'îya* a été publiée par M. 'Alî Akbar Shahâbî (Publications du *Farhang-e Khorâsân*), Mashhad 1317 h. s.

9. Cf. nos *Prolégomènes* aux *Opera metaphysica et mystica I* de Sohrawardî (Bibliotheca Islamica, 16), Istanbul 1945, pp. 56 ss. L'ouvrage en persan intitulé *Dabestân al-madhâhib,* de Môbed Shâh, est riche en informations sur la fermentation religieuse à l'époque. Il n'y a aucune raison d'infirmer ces renseignements sous prétexte que l'ouvrage est unique. Mais il a souffert de la déplorable traduction parue, il y a plus d'un siècle, sous les noms de Shea and Troyer. Une bonne édition du texte serait nécessaire, accompagnée d'une traduction fidèle. La traduction persane des Upanishads (sur laquelle avait travaillé jadis Anquetil-Duperron) a été publiée récemment à Téhéran par M. Jalâlî Nâ'inî. M. Darious h

Shâyegân poursuit une recherche comparative sur les textes sanskrit et persan.

10. Cf. *Al-Hikmat al-mota'âliya fî'l-Asfâr al-'aqlîya al-arba'a,* éd. Moh. Hosayn Tabâtabâ'î, Ier *Safar*, Ire partie, Téhéran 1378 h. l., pp. 4, 5, 6, 7.

11. Cf. S. H. Nasr, *op. cit.,* p. 5.

12. Cf. la déclaration explicite de Moh. Yûsof Wâleh Qazvînî, citée par M. Dânesh-Pajûh, dans l'introduction à son édition du *Kasr Asnâm al-jâhilîya,* p. 2.

13. D'après certaines données de la biographie de Mohsen Fayz, dont Sayyed Mohammad Meshkât fait état dans sa préface au 4e volume de la récente édition du *Kitâb al-Mahajjat al-bayza* (Téhéran 1359 h. s.), M. Dânesh-Pajûh propose de reculer la date du retour de Mollâ Sadrâ à Shîrâz jusqu'à l'année 1042 h. La date semble trop tardive, et limiterait à quelque huit années la durée de l'enseignement de Mollâ Sadrâ à Shîrâz.

14. Thomas Herbert, *Some Years of Travels into diverse parts of Africa and Asia the Great,* London 1677, p. 129, cité par S. H. Nasr dans son article *Ashnâ'î bâ Akhûnd Mollâ Sadrâ dar Maghreb zamîn* (in *Yâd-Nâmeh* cité ci-dessus note 4), p. 57.

15. Mollâ Sadrâ, *Kasr asnâm al-jâhilîya,* éd. Danesh-Pajûh, p. 132.

16. Cf. l'important ouvrage de Georges Vajda, *Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Age,* Paris-La Haye, Mouton and Co., 1962, et le mémoire de Colette Sirat, *Mar'ôt Elôhîm (Les Visions divines)* de Hanokh ben Salomon al-Qostantînî (Revue des Etudes juives, juillet-décembre 1962, pp. 247 à 354).

17. Cf. l'introduction de M. Dânesh-Pajûh à son édition de *Kasr asnâm...* pp. 17 ss.

18. *Asfâr,* éd. cit., vol I, p. 8.

19. Pour les notions d' «Orient», de connaissance, de philosophie et de tradition « orientales » chez les *Ishrâqîyûn,* cf. nos *Prolégomènes I* cités ci-dessus note 9, pp. 25 à 62, ainsi que nos *Prolégomènes II* aux *Œuvres philosophiques et mystiques* (Bibl. Iranienne, vol. 2), pp. 5 à 39; voir aussi notre ouvrage *Avicenne et le Récit visionnaire,* vol. 1 (Bibl. Iranienne, vol. 4), index s. v. «Orient» et «oriental». Ici même, cf les notes 65 et 82 de notre traduction du *Kitâb al-Mashâ'ir.*

20. Mollâ Sadrâ eut le temps de commenter le *Kitâb al-'Aql,* le *Kitâb al-Tawhîd,* et de commencer le commentaire du *Kitâb al-Hojjat,* lequel contient l'enseignement des Imâms sur la prophétologie et l'imâmologie. Bien qu'il ne pût commenter qu'un dixième

environ de ce livre d'une importance capitale pour la pensée shî'ite, l'édition lithographiée de son commentaire (Téhéran s. d.) n'en comprend pas moins 492 pages in-folio. Cf. déjà ci-dessus note 5. Deux éditions typographiques du grand ouvrage de Kolaynî ont été données récemment par les soins du shaykh Moh. Akhûndî : texte arabe seul en huit volumes, Téhéran 1334/1955; texte arabe avec version persane et commentaire, 4 vol. parus depuis 1961.

21. Cf. notre article sur *La place de Mollâ Sadrâ*... (cité ci-dessus note 5); voir également notre étude *De la philosophie prophétique en Islam shî'ite* (Eranos-Jahrbuch XXXI), Zürich, Rhein-Verlag, 1963, pp. 49 à 116, ainsi que notre *Histoire de la philosophie islamique I*, Gallimard 1963, le chap. II sur « le shî'isme et la philosophie prophétique ».

22. Cf. notre étude sur *L'Imâm caché et la rénovation de l'homme en théologie shî'ite* (Eranos-Jahrbuch XXVIII), 1960, et notre *Trilogie ismaélienne* (Bibl. Iranienne, vol. 9), index s. v. *ghaybat.*

23. Sur les propos des Imâms concernant la *walâyat*, cf. Kolaynî, *al-Osûl mina'l Kâfî,* éd. citée (texte arabe seul), vol. I, pp. 412 à 439.

24. Cf. notre article sur *Haydar Amolî (VIIIe/XIVe siècle), théologien shî'ite du soufisme* (in Mélanges Henri Massé, publiés par la Faculté des Lettres de l'Université de Téhéran, sous presse) ainsi que notre étude sur *Le combat spirituel du shî'isme* (Eranos-Jahrbuch XXX), Zürich 1962.

25. *Seh Asl*, ed. S. H. Nasr, § 120, pp. 82-83.

26. Sur ce même texte cité par Haydar Amolî, cf. notre étude sur *Le combat spirituel*... p. 102.

27. *Seh Asl,* éd. citée, § 121, p. 83. Sur ce même texte mis en œuvre par Haydar Amolî, cf. *Combat spirituel*... pp. 113 ss.

28. Cf. Kolaynî, *op. cit.,* vol. I, pp. 401-402.

29. Cf. *Seh Asl,* éd. citée, § 122, pp. 83-84.

30. *Sharh Osûl al-Kâfî,* éd. lith. Téhéran s. d., p. 437.

31. *Sharh.* p. 446. C'est une page qu'il convient de citer ici, car elle est éminemment caractéristique de la spiritualité de Mollâ Sadrâ et de son attitude à l'égard du soufisme. Après avoir commenté la gnoséologie enseignée par les Imâms, Mollâ Sadrâ s'arrête assez longuement sur la méthode spirituelle des soufis et termine par cette observation : «Quant aux hommes de réflexion et à ceux qui savent prendre la dimension des choses *(dhawû'l-i'tibâr),* ils ne dénient pas, certes, l'existence de cette méthode, ni la possibilité qu'elle conduise au but dans des cas exceptionnels, car il

en fut ainsi pour la plupart des états spirituels vécus *(ahwâl)* par les prophètes et les *Awliyâ*. En dehors de ces cas, ils l'estiment scabreuse; ils jugent lente la maturation de ses fruits, et estiment improbable la réunion de toutes les conditions qu'elle présuppose...» Sa conclusion est finalement celle-ci: «Ce qui convient le mieux, c'est que le pèlerin vers Dieu *(al-sâlik ilâ'llâh)* fasse la synthèse des deux méthodes. Que son ascèse intérieure *(tasfiyâ)* ne soit jamais vide de méditation philosophique *(tafakkor)*; et réciproquement, que sa méditation philosophique n'aille jamais sans un effort de purification spirituelle. Ou mieux dit: que sa méthode spirituelle soit un *barzakh* qui conjoigne les deux méthodes *(bayna'l-tarîqayn)*, comme telle est la voie *(minhaj)* que suivent les *Hokamâ Ishrâqîyûn.*» Cette doctrine reproduit exactement celle que professe Sohrawardî dans le prologue de son livre *Hikmat al-Ishrâq*; cf. notre édition in *Œuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardî* (Bibl. Iranienne, vol. 2), Téhéran-Paris, 1952, pp. 10-13 du texte.

32. On trouvera quelques pages traduites des œuvres de ces deux penseurs dans notre livre *Terre céleste et corps de résurrection: de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite.* Paris, Buchet-Chastel, 1961, pp. 267-281.

33. Cf. introd. de M. Dânesh-Pajûh à son édition du *Kasr asnâm al-jâhilîya*, pp. 23 ss.

34. Cf. *Rayhânat al-adab* I, p. 430, n° 954.

35. Sur Sâlih Mâzanderânî, *ibid.* IV, pp. 424 ss., n° 674; sur Mîrzâ Rafî'â, *ibid.* IV, p. 162, n° 294.

36. Sur Mollâ Shamsâ, *ibid.* IV, p. 73, n° 138; cf. encore ci-dessous introd. chap. II.

37. Sur Qotboddîn Ashkevarî, cf. nos *Confessions extatiques de Mîr Dâmâd*, cit. ci-dessus note 7.

38. Ce *tafsîr* a été édité récemment en quatre volumes gr. in-8°, sous le titre de *Tafsîr-e sharîf-e Lâhîjî*, les vol. I et II par les soins de M. Mîr Jalâloddîn Hosaynî Mohaddeth, les vol. III et IV par les soins de M. Moh. Ibrâhîm Ayetî. Téhéran, 1381 h. l.

39. Cf. *Rayhânat* II, pp. 252 ss., n° 535.

40. Qâzî Sa'îd Qommî fut également l'élève de 'Abdorrazzâq Lâhîjî et de Mollâ Rajab 'Alî, cf. *Rayhânat* IV, p. 268, n° 412.

41. *Ibid.* II, pp. 155 ss., n° 337.

42. *Ibid.* II, pp. 134-135, n°s 279 et 280.

43. Cette énumération nous fournit l'occasion de mentionner la question que pose un livre qui était lu par tous les philosophes et théosophes dont les noms viennent d'être cités, ainsi que dans

les cercles soufis shî'ites. Il s'agit du *Misbâh al-sharî'at wa-miftâh al-haqîqat* (La lampe de la religion littérale et la clef de la vérité spirituelle), unanimement attribué au VI[e] Imâm, Ja'far al-Sâdiq. Aucun de nos philosophes ni de nos spirituels n'a mis en doute l'authenticité de cette attribution, sauf peut-être Majlisî. Récemment une réédition anastatique de l'ancienne lithographie de l'ouvrage a été publiée à Téhéran (1378 h. l.) par les soins de M. Hasan Mostafavî. Le livre est mentionné pour la première fois, sous le titre ci-dessus, par Radîoddîn 'Alî ibn Tâwûs (ob. 663/1265), qui avait lu tous les livres shî'ites de son temps, y compris ceux qui ont disparu depuis lors et dont nous ne connaissons plus que les titres (d'où la faiblesse de tout argument *ex silentio*). Dire que l'enseignement du livre diffère de la «manière» de l'Imâm ailleurs, pour en conclure qu'il n'est pas de lui, c'est prendre parti a priori pour les *foqahâ* contre les *'orafâ*. Relever que les citations sont faites à la troisième personne et que certains récits interpolés ne peuvent être de l'Imâm, pour conclure de là à l'inauthenticité pure et simple, c'est méconnaître totalement la *structure* du livre. Certes, nous ne sommes pas en présence d'un livre que l'Imâm se serait mis un beau jour à rédiger sous ce titre. Nous sommes en présence d'un *florilège* qui groupe certaines sentences de l'Imâm, et auquel a été donné le titre mentionné ci-dessus. L'auteur du florilège a pu introduire par-ci par-là ses propres annotations (s'il avait connu la technique moderne de la mise en pages, tout aurait été plus clair). Mais cela n'autorise nullement une hypercritique à tout rejeter en bloc (de même, si l'Imâm n'a pas rédigé un *tafsîr*, il est possible de reconstituer un *tafsîr* par les multiples *hadîth* où il s'exprime sur le sens des versets qorâniques). La question qui subsiste est celle-ci: les sentences introduites par *qâla al-Sâdiq*, s'accordent-elles avec l'enseignement de l'Imâm? Ceux qui sont dans la ligne d'un Haydar Amolî ou d'un Mollâ Sadrâ, sont les seuls à pouvoir donner une réponse valide. Nous reviendrons ailleurs sur cette question, ainsi que sur un autre livre du même genre, intitulé *Bihâr al-'olûm* (l'océan des connaissances), également attribué à l'Imâm Ja'far. Qu'un *hadîth* soit enregistré ou non dans l'encyclopédie de Majlisî, cela ne tranche pas définitivement la question. Il y a à mener l'enquête dans d'autres *corpus*, et à tenir compte des *hadîth* de l'Imâm reconnus de la gnose ismaélienne.

II

ESQUISSE BIBLIOGRAPHIQUE

L'essai de bibliographie des œuvres de Mollâ Sadrâ donné ci-dessous n'est probablement pas exhaustif, et il n'est pas chronologique (la lecture intégrale des œuvres de Mollâ Sadrâ étant la condition préalable pour opérer tous les recoupements). Telle que nous avons pu l'établir, cette bibliographie résulte des recherches les plus récentes de savants iraniens, avant tout celles de M. Dânesh-Pajûh, à qui l'on doit la rédaction de catalogues monumentaux: ceux des manuscrits de la Bibliothèque centrale de l'Université de Téhéran (donation Meshkât), de la Bibliothèque de la Faculté de droit, de la Faculté des lettres etc. Grâce à ces inventaires, plusieurs manuscrits d'œuvres de Mollâ Sadrâ, déjà connues ou non, ont fait leur apparition. A l'occasion du IVe centenaire, M. Dânesh-Pajûh a pu dresser la liste des œuvres de Mollâ Sadrâ identifiées comme telles, liste utilisée de son côté par M. J. Ashtiyânî qui y a ajouté quelques informations complémentaires.

La liste que nous avons établie de notre côté, vise essentiellement à permettre de repérer les titres des œuvres, d'en coordonner le contenu, et d'apprécier l'immense labeur de Mollâ Sadrâ. Nous avons particulièrement relevé les noms des glossateurs et des commentateurs, ces noms formant autant de jalons pour l'histoire de la philosophie iranienne jusqu'à nos jours. Pour le classement, nous avons suivi l'ordre alphabétique latin, tel qu'il résulte du mot typique de chaque titre que nous faisons figurer entre parenthèses en tête de chaque article. Nous avons donné en appendice la liste d'un certain nombre d'ouvrages dont l'attribution à Mollâ Sadrâ se présente encore comme douteuse, et pour finir, la liste de quelques œuvres qui ne sont certainement pas de lui. Nos sigles sont les suivants :

D.P. = M.T. Dânesh-Pajûh, *Fibrist-e Negâresh-hâ-ye Sadrâ-ye Shîrâzî* in *Yâd-Nâmeh-ye Mollâ Sadrâ* (publié par la Faculté de théologie de l'Université de Téhéran), 1380/1961, pp. 107-120. La mention Ms. indique que plusieurs manuscrits d'un ouvrage y sont mentionnés.

Asht. = Savyed Jalâloddîn Ashtiyânî, *Sharh-e hâl o ârâ-ye falsafe-ye Mollâ Sadrâ* (Université de Mashhad), pp. 210-228.

GAL = C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur,* Suppl. II, 588-589. Le chiffre figurant à la suite de ce sigle indique le numéro de l'œuvre dans la liste établie par Brockelmann, dont notre propre liste diffère notablement.

L'absence de l'un de ces sigles dans les articles de la bibliographie donnée ci-dessous, signifie que l'œuvre ne figure pas ou n'est pas classée comme telle dans la liste correspondante.

1. (Ajwibat). *Ajwibat al-masâ'il.* Réponse aux questions posées à Mollâ Sadrâ par Mollâ Shamsâ Gîlânî (Mollâ Sadrâ y appelle Mollâ Shamsâ «le plus cher de ses frères»). Ed. lith. en marge du *K. al-Mabda' wa'l-Ma'âd,* Téhéran 1314 h.l., pp. 340 à 359.

2. *Ajwibat al-masâ'il al-khams.* Réponse aux cinq questions posées à Mollâ Sadrâ par Mozaffar Hosayn Kâshânî (D. P. in Cat. Bibl. Université de Téhéran III, 1, p. 179).

3. *Ajwibat al-masâ'il al-nasîrîya.* Réponse de Mollâ Sadrâ aux questions que Nasîroddîn Tûsî (ob. 672/1274) avait posées à Shamsoddîn 'Abdol-Hamîd Khosrow-Shâhî (580/1184-652/1254), sans avoir reçu de réponse. Ed. lith. en marge du *K. al-Mabda' wa'l-Ma'âd,* Téhéran 1314 h. l., pp. 372 à 391. Autres éd. et mss. D. P. 4; Asht. 4.

(Asfâr). Voir *al-Hikmat al-mota'âliya.*

4. (Asrâr). *Asrâr al-Ayât.* «Les secrets des versets qorâniques». Traite, selon la méthode *'irfânî,* en une introduction et dix chapitres, de questions d'herméneutique qorânique. Gloses de Mollâ 'Alî Nûrî. Ed. lith. Téhéran 1319 h. l. Autres éd. D. P. 5; Asht. 5; GAL 3.

5. (Dîbâcheh). *Dîbâcheh-ye 'Arsh al-Taqdîs...* Introduction à l'œuvre de son maître Mîr Dâmâd (en persan), signalée pour la première fois par D. P. in Cat. Bibl. Univ. III, 1, p. 299. D.P.18; Asht. 18.

6. (Dîwân). *Dîwân* des poèmes de Mollâ Sadrâ en persan,

recueillis par son élève et gendre Mohsen Fayz Kâshânî. Un ms. en existe dans un *majmû'â,* écrit de la main de Mohsen Fayz, à Kermanshâh, dans la bibl. de Hâjj Aghâ Ziyâ. Une partie a été publiée par Seyyed Hosseïn Nasr. Cf. infra *Seh Asl.* D. P. 19; Asht. 19.

7. (Hâshiyat). *Hâshiyat al-rawâshih al-samâwîya.* Gloses sur le traité de Mîr Dâmâd portant ce titre («les Rosées célestes»), et qui est une excellente introduction d'ensemble aux *Osûl* de Kolaynî (lith. Téhéran 1311 h. l.). En nous référant au propre commentaire de Mollâ Sadrâ sur Kolaynî, nous ne voyons aucune raison décisive d'infirmer l'attribution de ces Gloses à Mollâ Sadrâ.

8. (Hashr). *Risâla fi'l-hashr.* «De la Résurrection». Traité dans lequel Mollâ Sadrâ montre que tous les êtres, y compris les minéraux, participent à la Résurrection. Ed. lith. en marge des *Rasâ'il,* Téhéran 1302 h. l., pp. 341 à 370, et en marge du *Kitâb al-Mabda' wa'l-Ma'âd,* Téhéran 1302 h. l., pp. 184 à 231. D. P. 14; Asht. 14; GAL 14.

9. (Hikmat 'arshîya). *Kitâb al-Hikmat al-'arshîya.* «Le Livre de la Théosophie inspirée du Trône.» Cet ouvrage contient la quintessence de la doctrine de Mollâ Sadrâ concernant le devenir posthume de l'être humain. Il a été l'objet d'un long commentaire critique de Shaykh Ahmad Ahsâ'î (écrit à la demande de Mollâ Mashhad Shabestarî en 1236/1821). Mollâ Isma'îl Ispahânî (cf. infra n° 10) a jugé que les critiques de Shaykh Ahmad provenaient de ce qu'il ne comprenait pas bien la terminologie des philosophes; mais il n'est pas absolument sûr que Mollâ Isma'îl ait lui-même tout à fait compris les intentions et la terminologie de Shaykh Ahmad. Nous revenons plus loin sur cette question, à propos du commentaire de Shaykh Ahmad sur les *Mashâ'ir* (infra III, 3). Son commentaire de la *H. 'arshîya* a été lith. à Tabrîz en 1278/1861, en un vol. grand in-8° de 447 pages. Quant à celui de Mollâ Isma'îl, la première moitié en a été lith. en marge du *majmû'a* comprenant: 1) Les *Mashâ'ir,* 2) La *H. 'arshîya,* Téhéran 1315 h. l.; la seconde moitié a été lith. en marge des *Asrâr* (pp. 30 ss.), ci-dessus no 4. — Une paraphrase persane de l'ouvrage a été donnée récemment, à l'occasion du IVe centenaire, par M. Gholâm Hosayn Ahanî (Public. de la Faculté des lettres d'Ispahan, vol. 5). Ispahan, 1341 h. s. Mss. D. P. 15; Asht. 15; GAL 4.

On trouvera quelques pages essentielles de la *Hikmat 'arshîya* de Mollâ Sadrâ et du commentaire de Shaykh Ahmad Ahsâ'î, traduites dans notre ouvrage *Terre céleste et corps de résurrection: de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite.* Paris, Buchet-Chastel, 1961.

10. (Hikmat mota'âliya). *al-Hikmat al-mota'âliya fî'l-Asfâr al-arba'a al-'aqlîya.* « La haute sagesse (ou philosophie supérieure) concernant les Quatre voyages de l'esprit. » C'est le grand-œuvre de Mollâ Sadrâ, la Somme philosophique de l'Iran shî'ite. La rédaction en fut terminée en 1037/1628. Le titre de « Quatre voyages de l'esprit » ou « voyages spirituels » réfère à une terminologie *'irfânî* traditionnelle. Le sens de chacun des quatre voyages détermine les problèmes philosophiques ou théosophiques qui lui sont rattachés. 1) Voyage du monde créaturel vers Dieu *(mina'l-Khalq ilâ'l-Haqq).* 2) Voyage à partir de Dieu vers Dieu et par Dieu, ou voyage en Dieu et par Dieu *(fî'l-Haqq bi'l-Haqq).* 3) Voyage à partir de Dieu vers le monde créaturel et par Dieu *(mina'l-Haqq ilâ'l-Khalq bi'l-Haqq).* 4) Voyage à partir du monde créaturel vers le monde créaturel, mais par Dieu *(mina'l-Khalq ilâ'l-Khalq bi'l-Haqq).* Le premier traite des problèmes généraux de la physique, de la matière et de la forme, de la substance et de l'accident. A son terme, le pèlerin s'est exhaussé au plan suprasensible des réalités divines. Le second voyage ne quitte pas le plan métaphysique; le pèlerin y est initié aux *Ilâhîyât,* aux problèmes de l'Essence divine, des Noms divins et des Attributs divins. Le troisième opère un parcours mental inverse du premier; il initie à la connaissance des Intelligences hiérarchiques et des univers suprasensibles. Le quatrième initie essentiellement à la connaissance de l'âme, c'est-à-dire à la connaissance de soi (comme connaissance « orientale », *ishrâqî*, vérifiant la maxime: celui qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur), au *tawhîd* ésotérique, reconnaissant qu'il n'y a que Dieu à être, aux différents symboles référant au devenir posthume de l'être humain. — Une édition lithographiée de cet ouvrage monumental, portant en marge les Gloses de Mollâ Hâdî Sabzavârî, parut à Téhéran en 1282/1865, par les soins de 'Alî Panâh Zonûzî et Mohammad Hasan Fânî Zonûzî: elle se présente en deux volumes totalisant près de mille pages in-folio. Comme nous l'avons déjà indiqué, une nouvelle édition, typographique cette fois, a commencé récemment

de paraître par les soins du shaykh Mohammad Hosayn Tabâtabâ'î, professeur à l'Université théologique de Qomm, Téhéran 1378/1958 ss. Quatre volumes sont parus jusqu'ici, respectivement les première et seconde parties du Ier et du IVe «Voyage». D.P. 16; Asht. 16; GAL 1.

Ce grand ouvrage a été l'objet de nombreux commentaires dont aucun n'est négligeable, car ils reflètent toute l'histoire de la philosophie iranienne de la période qâdjâre. Voici la liste des commentateurs et glossateurs repérés jusqu'ici (cf. Asht. pp. 214 ss.).

1) Aghâ Mohammad Bîdâbâdî (ob. 1197/1783, cf. ci-dessous trad. des *Mashâ'ir*, note 25). Il fut le maître de philosophes et théologiens imâmites tels que Mollâ 'Alî Nûrî, Mollâ Mahdî Naraqî etc.

2) Mollâ 'Alî ibn Jamshîd Nûrî (ob. 1246/1830, cf. infra III, 3 et trad. des *Mashâ'ir*, note 25), élève du précédent. Les études «sadriennes» doivent beaucoup à ses livres et à l'enseignement qu'il donnait à Ispahan. Ses élèves les plus réputés furent Mollâ Isma'îl Ispahânî, Mollâ Aghâ-ye Qazvînî, Mollâ 'Abdollah Zonûzî, Mollâ Mohammad Ja'far Langarûdî, Mîrzâ Sayyed Razî Mâzanderânî.

3) Mollâ Isma'îl Ispahânî (ob. 1277/1860-1861, cf. ci-dessus n° 9 et ci-dessous III, 3, ainsi que la trad. des *Mashâ'ir*, note 25).

4) Aghâ Mohammad Rezâ Qomshahî (ob. 1306/1888-1889), maître réputé en *'irfân*. En philosophie, il avait été, à Ispahan, l'élève de Mollâ 'Alî Nûrî et de Mollâ Moh. Ja'far Langarûdî; en *'irfân* il avait été l'élève de Sayyed Razî Mâzanderânî. D'Ispahan il se fixa à Téhéran, où il enseigna, à la Madrasa Sadr, principalement les *Asfâr*, les commentaires des *Fosûs* d'Ibn 'Arabî etc. Ses élèves les plus connus furent Mîrzâ Safâ Ispahânî, Mirzâ Mahmûd Qommî, Mîrzâ Ibrâhîm Zenjânî.

5) Aghâ 'Alî Modarris Zonûzî Tabrîzî (ob. 1307/1889-1890, déjà nommé ci-dessus chap. I in fine). M. Jalâloddîn Ashtiyânî signale la présence du manuscrit autographe de ses gloses dans sa famille (propriété de feu Mîrzâ Fazlollâh Khân Ashtiyânî).

6) Mîrzâ Hâshim Gîlânî Rashtî Ashkevarî, élève de Aghâ Mohammad Rezâ Qomshahî et de Aghâ 'Alî Hakîm; maître en *'irfân*, il enseignait les *Asfâr*, les *Fosûs* etc. Il eut de nombreux élèves: Mîrzâ Mahdî Ashtiyânî, Shaykh Mahdî Mâzanderânî, Mîrzâ Ahmad Ashtiyânî, Mîrzâ Mohammad 'Alî Shâhâbâdî, Mîrzâ Zakî

Tork, Mîrzâ Mahmûd Ashtiyânî, Aghâ Bozorg Mashhadî Shahîdî etc.

7) Mollâ Aghâ-ye Qazvînî, autre maître de la même époque, élève de Mollâ 'Alî Nûrî, Mollâ Isma'îl Ispahânî, Aghâ 'Alî Hakîm. M. Jalâloddîn Ashtiyânî a vu le texte de ses Gloses dans un manuscrit des *Asfâr,* propriété de Hâjj Shaykh 'Abbâs Teherânî.

8) Mollâ Hâdî Sabzavârî (ob. 1289/1873), maître dont on a déjà rappelé ici l'importance exceptionnelle pour toute cette période. Ses Gloses, qui couvrent l'ensemble des *Asfâr,* dépassent en importance toutes les autres par leur contenu et leur ampleur; elles forment à elles seules un compact volume. On rangera immédiatement après, par ordre d'importance, les Gloses de Aghâ 'Alî Modarris Zonûzî (ci-dessus, 5) lesquelles vont du début des *Asfâr* jusqu'au «Livre de l'âme.»

On souhaiterait que tout cela fût méthodiquement et consciencieusement édité. Ces quelques indications concernant le texte de Mollâ Sadrâ et son amplification par tant d'éminents penseurs, nous donnent une idée du travail à accomplir pour connaître en détail les problèmes qui ont occupé la conscience spirituelle shî'ite pendant toute cette période. Ce qu'ils peuvent signifier pour les sciences philosophiques et religieuses, nous avons essayé de le suggérer dans les Annotations commentant notre traduction du livre des *Mashâ'ir.* On ne doit jamais négliger le travail prodigué dans ces Gloses. On ne disposait pas alors de revues et de périodiques; souvent ces Gloses tiennent lieu des articles que nos philosophes auraient écrits, s'ils avaient eu de ces publications périodiques. Et nous savons que c'est là, avant les livres, que s'élabore la recherche.

11. (Hodûth). *Risâla fî hodûth al-'âlam:* «Sur la genèse du monde dans le temps», que Mollâ Sadrâ établit d'après sa doctrine du mouvement transsubstantiel *(harakat jawharîya),* contrairement à la position de son maître, Mîr Dâmâd, qui admettait l'existence du monde *ab aeterno.* Il y réfère aux philosophes grecs: Thalès de Milet, Anaxagore, Anaximène, Empédocle, Pythagore etc. Ed. lith. *Rasâ'il,* Téhéran 1302 h. l., pages 1 à 109. Mss. D. P. 13; Asht. 13; GAL 7.

12. (Iksîr). *Iksîr al-'ârifîn.* «L'Elixir des gnostiques». Sur la classification des sciences, la personne humaine comme lieu de

la connaissance, les origines de l'homme, les fins de l'existence humaine. Ed. lith. *Rasâ'il*, Téhéran 1302 h. l., pages 278 à 340. Mss. D. P. 6; Asht. 6; GAL 13.

13. (Imâmat). *Risâla fî'l-Imâmat.* « Dissertation sur l'Imâmat ». Ce traité est porté dans la *Dharî'a* de Shaykh Aghâ Bozorg, vol. II, p. 333, sous le n° 1325, malheureusement sans indication de manuscrit. Il commence par ces mots : «Il y a dans l'homme une chose célestielle (*shay' malakûtî*) et réalité divine (*amr rabbânî*) dont il tient le privilège de Dieu; cette propriété (*khâssîya*), c'est l'Imâmat». En tenant compte de ce que Mollâ Sadrâ écrit ailleurs sur l'Imâm et l'Imâmat (in *Sharh al-Osûl mina'l-Kâfî*), nous ne voyons, pour notre part, aucune raison décisive de mettre en doute l'attribution de ce texte à Mollâ Sadrâ.

14. (Ittihâd). *Risâla fî ittihâd al-'âqil wa'l-ma'qûl.* « Dissertation sur l'unification du sujet qui intellige et de l'objet intelligé. » D'après Shaykh Aghâ Bozorg, *Dharî'a ilâ tasânîf al-shî'a,* vol. I, p. 81, n° 386, ce livre aurait été imprimé en Iran. D. P. 1; Asht. 1.

15. (Ittisâf). *Risâlâ fî ittisâf al-mâhîya bi'l-wojûd.* « Traité concernant la doctrine qui fait de l'existence un prédicat de la quiddité», c'est-à-dire la doctrine dont Mollâ Sadrâ, dans les *Mashâ'ir,* prend le contrepied (les *Asfâr* y sont cités). Ed. lith. *Rasâ'il,* Téhéran 1302 h. l., pages 110 à 119. Ed. et mss. D.P. 2; Asht. 2; GAL 9.

16. (Kasr). *Kasr asnâm al-jâhilîya fî dhamm al-motasawwifîn.* «Démolition des idoles de l'ignorance, en blâme de ceux qui font profession de soufisme». Dans ce livre Mollâ Sadrâ se montre comme un fidèle adepte de l'école *ishrâqî* de Sohrawardî, pour qui toute tentative de réalisation spirituelle sans formation philosophique préalable est vouée aux égarements. Mollâ Sadrâ dut faire face à une double catégorie d' « ignorantins » : d'une part, il y avait le pieux agnosticisme des *foqahâ* de la religion légalitaire (cf. ci-dessous *Seh Asl*), d'autre part il y avait l'obscurantisme de certains soufis qui affectaient de mépriser les livres, l'éducation de l'intelligence, la connaissance comme telle. Le blâme de Mollâ Sadrâ ne vise pas tant le soufisme comme tel, qu'un certain soufisme dégénéré de son temps, sans qu'il précise de qui il s'agit (mais tout le monde à l'époque devait le savoir). Mollâ Sadrâ sera lui-même

accusé de soufisme par les *foqahâ* littéralistes et légalitaires. C'est qu'en fait il n'est pas besoin d'appartenir à une *tarîqat* pour vivre la spiritualité du soufisme. Tel est l'exemple de ceux qui en Iran ont vécu leur shî'isme comme étant le vrai soufisme, et réciproquemint: ni Haydar Amolî, ni Mîr Dâmâd, ni Mollâ Sadrâ, ni tant d'autres, n'ont appartenu à une *tarîqat*. Toute une enquête serait à faire; c'est dire l'extrême importance de cet ouvrage de Mollâ Sadrâ. Il a été édité récemment par les soins de M. Dânesh-Pajûh, parmi les publications de la Faculté de théologie de l'Université de Téhéran, à l'occasion du IV[e] centenaire de la naissance de Mollâ Sadrâ. D.P. 28; Asht. 27.

17. (Khalq). *Risâla fî Khalq al-a'mâl.* « Traité sur la création des actes humains ». A qui en incombe la responsabilité? Mollâ Sadrâ confronte les positions sunnites et les positions shî'ites issues de l'enseignement des Imâms. Ed. lith. *Rasâ'il,* Téhéran 1302 h. l., pages 371 à 377, et Téhéran 1305 h. l., avec le *Kashf al-fawâ'id* de 'Allâmeh Hillî. D. P. 17; Asht. 17; GAL 16.

18. (Limayya). *Maqâla fî limayyat ikhtisâs al-Mintaqa bi-mawdi'in mo'ayyanin mina'l-falk.* « Dissertation sur la question de savoir pourquoi le Zodiaque a le privilège d'un endroit déterminé de la Sphère. » Mss. D.P. 29; Asht. 28.

19. (Ma'âd). *Risâla fi'l-Ma'âd al-jismânî.* « Traité sur la résurrection corporelle ». Ms. Cat. Mashhad IV, p. 201, n° 876, en marge des folios 164 à 168 de la seconde partie d'un ms. du *Shifâ* d'Avicenne. Un autre court traité sous le même titre in Cat. Univ. Téhéran III, 1, p. 322, n° 863, mais il pourrait ne s'agir que d'un extrait d'une autre œuvre de Mollâ Sadrâ. D.P. 35; Asht. 34. Cf. ci-dessus n° 9.

20. (Mabda'). *Kitâb al-Mabda' wa'l-Ma'âd.* « Le Livre de l'Origine et du Retour ». Cosmogonie et eschatologie. Mollâ Hâdî Sabzavârî a rédigé également des Gloses sur cet important traité, éd. avec la lith. du texte, Téhéran 1314 h. l. Mss. D.P. 30; Asht. 29; GAL 27.

M. Jalâloddîn Ashtiyânî signale qu'un ms. de ce traité, écrit de la main de 'Abdorrazzâq Lâhîjî, élève et gendre de Mollâ Sadrâ, se trouve dans la bibliothèque de Shaykh Mohammad Hosayn Tabâtabâ'î, l'initiateur de la nouvelle édition des *Asfâr*, dont M. Ash-

tiyânî fut lui-même l'élève pendant plusieurs années, à l'Université théologique de Qomm.

21. (Mafâtîh). *Mafâtîh al-ghayb.* « Les clefs du monde suprasensible ». Avec le commentaire des *Osûl* du *Kâfî* de Kolaynî et le *Tafsîr*, cet ouvrage de la maturité est éminemment représentatif de la philosophie de Mollâ Sadrâ et de la haute pensée shî'ite. L'auteur y traite, en philosophe *'irfânî*, de thèmes essentiels proposés par le Qorân et les *hadîth* des Imâms, et pour la compréhension desquels les ennemis de la philosophie et de la gnose ne disposent d'aucune clef. L'ouvrage comprend 173 pages in-folio et a été lith. à Téhéran (s.d.), à la suite du commentaire des *Osûl mina'l-Kafî* et avec les annotations marginales de Mollâ Hâdî Sabzavârî. D. P. 36; Asht. 35; GAL 5.

22. (Mashâ'ir). *Kitâb al-Mashâ'ir.* « Le livre des pénétrations métaphysiques. » C'est l'ouvrage édité et traduit ici. On trouvera ci-dessous, chap. III, les indications concernant le titre, le plan, les commentateurs. D.P. 33; Asht. 30; GAL 2.

23. (Mazâhir). *Kitâb al-Mazâhir al-ilâhîya fî-asrâr al-'olûm al-kamâlîya.* « Livre des formes épiphaniques concernant les secrets des connaissances menant à la perfection spirituelle. » Exposé d'ensemble des questions philosophiques et théosophiques sous l'angle de la vie spirituelle. Ed. lith. en marge du *Kitâb al-Mabda' wa'l-Ma'âd*, Téhéran 1314, pages 232 à 338. Une nouvelle édition en a été donnée récemment, avec introduction en persan et des notes, par M. Jalâloddîn Ashtiyânî, à l'occasion du IVe centenaire (Publications de l'Université de Mashhad), 1381/1961. D.P. 34; Asht. 33.

24. (Mizâj). *Risâla fî'l-Mizâj.* « Traité de la complexion », formant l'un des thèmes de la science de l'âme *('ilm al-nafs).* Cat. Mashhad IV, p. 143, n° 695. D.P. 32; Asht. 32.

25. (Motashâbih). *Motashâbih al-Qorân.* « Sur les versets métaphoriques (ou ambigus, difficiles) du Qorân. » Cf. Qorân 3/5. Très tôt, les spécialistes de l'herméneutique qorânique ont étudié le cas de ces versets. M. 'Alî-Naqî Monzavî qui a le premier, croyons-nous, signalé l'existence de ce traité de Mollâ Sadrâ, en rappelle la liste dans la notice qu'il a consacrée à la description de ce ms. (Cat. Bibl. Univ. Téhéran I, pp. 192-194). Mollâ Sadrâ traite la question du point de vue philosophique *'irfânî.* L'œuvre comprend

six chapitres et couvre 50 pages d'un *majmû'a* (nº 870, copié en 1287 et 1296 h.l.) qui contient cinq *risâla*, dont les gloses de Mollâ 'Alî Nûrî sur les *Shawâhid robûbîya* (ci-dessous nº 34). D.P. 31; Asht. 31.

26. (Nâmeh). Lettre adressée par Mollâ Sadrâ à son ami Mollâ Shamsâ Gîlânî. «J'ai envoyé cette lettre pour ta famille...» Autographe dans le ms. Univ. Téhéran nº 2608. D. P. 13.

27. *Nâmeh-ye Sadrâ be-ostâd-e khwôd Sayyed Mîr Dâmâd.* «Lettre de Mollâ Sadrâ à son maître Mîr Dâmâd (ob. 1040/1631). M. Ashtiyânî a publié le texte de cette lettre à la suite de sa bibliographie (pp. 225-228, d'après le ms. Catalogue Mashhad IV, p. 109, nº 598, parmi différentes pièces transcrites à la suite du traité d'Avicenne sur la prophétie, *R. fî ithbât al-nobowwat).* Le texte est malheureusement incomplet (sans que l'on puisse dire si c'est Mollâ Sadrâ qui n'acheva pas sa lettre, ou si c'est le copiste qui n'acheva pas son travail). La lettre débute par de multiples bénédictions appelées sur la personne de Mîr Dâmâd, une accumulation d'éloges dont le moindre n'est pas la qualification de « Onzième Intelligence », et un émouvant hommage de reconnaissance du disciple envers le maître. Mollâ Sadrâ soumet à Mîr Damâd sa critique des arguments que l'on produit en général à l'appui de la thèse qu'un corps, une réalité matérielle comme telle, ne peut donner l'existence à un autre corps. Il critique les arguments sous tous leurs aspects pour aboutir à cette position de thèse : qu'une substance n'est pas la cause d'une autre quant à ce qui en fait la substantialité, mais quant à l'acte d'exister. Il faut donc en arriver à la thèse sadrienne par excellence de la primauté de l'existence par rapport à la quiddité. On peut alors, par recoupement avec les autres ouvrages de Mollâ Sadrâ, reconstituer à peu près l'idée qui eût dominé la fin du texte inachevé. C'est la démonstration de cette thèse qui occupera la majeure partie du *Kitâb al-Mashâ'ir* présenté ici. La lettre à Mîr Dâmâd met en cause la conception même du monde physique chez les philosophes de l'époque. D.P. 38; Asht. 37.

28. (Qadâ', Qazâ'). *Risâla fî-mas'alat al-Qadâ' wa'l-Qadar fî af'âl al-bashar.* «Dissertation sur le problème du Décret divin et de la Destinée concernant les actes de l'homme.» Ed. lith. *Rasâ'il*, Téhéran 1302 h. l., pages 148 à 237, avec des Gloses de Mollâ

'Alî Nûrî. D.P. 27; Asht. 26; GAL 11.

29. (Qodsîya). *al-Risâlat al-qodsîya fî asrâr al-noqtat al-hissîya al-moshîra ilâ asrâr al-howîya.* Sur la science ésotérique des lettres et la signification du point (M. Ashtiyânî met en doute l'attribution de l'œuvre). Ed. lith. en marge du *Kitâb al-Mabda' wa'l-Ma'âd,* Téhéran 1314 h. l., pages 153 à 183. Mss. D. P. 20; Asht. 20.

30. (Sarayân.) *Sarayân nûr wojûd al-Haqq fî'l-mawjûdât.* «La pénétration de la lumière de l'existence divine dans les existants». L'image du titre est assez saisissante; *sarayân,* c'est littéralement aussi «cheminement nocturne, voyage de nuit.» Bien que certains l'aient attribué à Mohsen Fayz, M. Ashtiyânî ne met pas en doute que ce traité soit une œuvre de jeunesse de Mollâ Sadrâ, du temps où il professait encore la métaphysique des essences (donnant aux quiddités la préséance sur *l'exister).* Ed. lith. *Rasâ'il,* Téhéran 1302 h.l., pages 132 à 148. Mss. D.P. 21; Asht. 21; GAL 28.

31. (Seh Asl). *Risâla-ye Seh Asl.* «Les Trois Sources», traité rédigé directement en persan par Mollâ Sadrâ. De même qu'il avait eu à faire face à un soufisme extrémiste (ci-dessus n° 16), l'auteur ici fait face aux représentants de la religion légalitaire, les *foqahâ* ou docteurs de la Loi, qui ignorent et refusent systématiquement la philosophie et la gnose. Nous y avons référé ci-dessus (chap. I, notes 25,27,29). Mollâ Sadrâ met en œuvre les *hadîth* des Imâms pour montrer ce qui fait l'essence du shî'isme. Sa position est la même que celle de Haydar Amolî (VIIIe/XIVe s.). L'ouvrage a été édité récemment, à l'occasion du IVe centenaire: «Sadr al-Dîn Shîrâzî (Mullâ Sadrâ), *Se 'Asl and his Mathnawî and Rubâ'îyât,* ed. with introd. and notes by Seyyed Hossein Nasr (Publications de la Faculté de théologie de l'Université de Téhéran), 1380/1961. D. P. 22; Asht. 22.

32. (Sharh al-Hidâyat). *Sharh al-Hidâyat al-athîrîya.* Commentaire du « Kitâb al-Hidâyat », œuvre de Athîroddîn Abharî (ob. vers 663/1264). Traité général de philosophie. Sur ce commentaire de Mollâ Sadrâ, des glossateurs ont encore prodigué leur travail: Mawlawî Mîrzâ Moh. Hasan; Aghâ 'Alî Modarris Zonûzî; Moh. Hâdî Hosaynî; Mîrzâ Abû'l-Hasan Jalveh; Mollâ Nizâmoddîn ibn Mollâ Qotboddîn Sahâlî (ob. 1161/1748); Bahrol-'Olûm Abû'l-'Ayyâsh 'Abdol-'Alî Mohammad ibn Nizâmoddîn (ob. 1235/1819-1820). Ed.

lith. Téhéran 1313 h. l. Mss. D. P. 24; Asht. 24; GAL 34.

33. (Sharh al-Osûl). *Sharh al-Osûl mina'l-Kâfî.* Commentaire des *Osûl* («Sources» ou première partie) du *Kâfî* (Le «Livre qui suffit») de Abû Ja'far Mohammad ibn Ya'qûb Kolaynî (ob. 329/940). C'est un des ouvrages fondamentaux du shî'isme duodécimain, et parmi tous les commentaires qui en ont été donnés à l'époque safavide, celui de Mollâ Sadrâ se signale comme un monument de philosophie *'irfânî*. Il n'a malheureusement pu commenter que le *Kitâb al-'Aql* (Le Livre de l'Intelligence), le *Kitâb al-Tawhîd* et le début du *Kitâb al-Hojjat* (Livre de l'Imâm), jusqu'au chap. XI, c'est-à-dire un dixième environ de ce livre III. La mort n'a pas laissé à Mollâ Sadrâ le temps d'achever, et l'ouvrage s'interrompt en plein essor d'un grand développement, comme «l'Art de la fugue» de Bach. Nous avons dit ci-dessus (chap. I, notes 5 et 20, pp. 22 et 23) les recherches que nous avons déjà consacrées au *Kitâb a-Hojjat,* et notre projet de les publier. Ce commentaire de Mollâ Sadrâ est un monument de la pensée shî'ite. Tout ce qui fait l'essence du shî'isme: la prophétologie et la gnoséologie prophétique, l'imâmologie et la *walâyat* comme charisme des Imâms, la fonction initiatique de l'Imâm, le parallélisme entre *Hojjat zâhira* et *Hojjat bâtina* conduisant à l'intériorisation de l'imâmologie etc., tout cela est mis en œuvre par un philosophe qui ne perd jamais de vue la portée spirituelle de l'enseignement des Imâms. C'est en même temps l'exégèse imâmite du Qorân qui y fructifie. Bien que Mollâ Sadrâ n'ait pas dépassé le début du livre III, son commentaire, dans l'éd. lith. de Téhéran (s. d.) n'en comprend pas moins près de 500 pages in-folio. Mollâ 'Alî Nûrî, ici encore, a écrit des Gloses sur certaines parties. Tout cela devrait être réédité, muni de tables et d'index. D. P. 24; Asht. 23; GAL 6.

34. (Shawâhid). *al-Shawâhid al-robûbîya fî'l-manâhij al-solûkîya.* «Les témoins divins à interroger sur les voies de l'itinéraire philosophique.» C'est un ouvrage où Mollâ Sadrâ résume excellemment l'ensemble de ses doctrines. Mollâ Hâdî Sabzavârî a écrit des Gloses importantes sur l'ensemble du livre (éd. en marge de la lith.); de même, Mollâ 'Alî Nûrî (cf. ci-dessus n° 25) et Aghâ Moh. Rezâ Qomshahî. En 1245/1829, un philosophe de l'époque qâdjâre, Mîrzâ Abû'l-Qâsim ibn Ahmad Yazdî, à la demande du

prince Mohammad Walî Mîrzâ, fils de Fath 'Alî-Shâh, a établi une traduction persane de l'ouvrage, qui est encore inédite. Ed. lith. de l'original arabe, Téhéran 1286 h. l., in-8°, 264 pages. Mss. D.P. 26; Asht. 26; GAL 17.

M. Dânesh-Pajûh signale un autre livre, également intitulé *al-Shawâhid al-robûbîya,* qui serait également l'œuvre de Mollâ Sadrâ, mais dont le texte diffère de l'ouvrage mentionné ci-dessus. Ms. Sepahsâlâr 6319/5. D. P. 25.

35. (Tafsîr). *al-Tafsîr.* Mollâ Sadrâ a commenté un certain nombre de sourates et de versets du Qorân: la *Fâtiha;* la sourate 2 (*al-Baqara*) jusqu'au verset 61; le verset du Trône (*Âyat al-Korsî,* 2/256); le verset de la Lumière (*Âyat al-Nûr,* 24/35); le verset 27/90: «Tu verras les montagnes que tu crois inébranlables, marcher comme marchent les nuages» (cependant, comme en général Mollâ Sadrâ invoque ce verset à l'appui de sa thèse du mouvement transsubstantiel ou *harakat jawharîya,* et que le commentaire de ce verset n'en fait pas mention, certains pensent qu'il pourrait être l'œuvre de son fils, cf. Asht. p. 212, note 1); la sourate 32 (*a-l-m, al-sajada,* l'adoration); la sourate 36 (*Yâ-sîn*); la sourate 56 (*al-wâqi'a*); la sourate 57 (*al-hadîd,* le fer); la sourate 62 (*al-jom'a,* l'assemblée); la sourate 65 (*al-talâq,* la répudiation); la sourate 86 (*al-târiq,* l'étoile nocturne); la sourate 87 (*al-a'lâ,* le Très-Haut); la sourate 93 (*al-dohâ,* le matin); la sourat 99 (*al-zalzâl,* le séisme). Ce *Tafsîr* est d'un intérêt inappréciable. On peut dire qu'il est un monument typique de l'herméneutique qorânique conduite selon l'esprit de *'irfân-e shî'î.* Il y aura lieu de lui consacrer une étude attentive, voire de le comparer avec un autre *Tafsîr 'irfânî* malheureusement encore inédit: le *Tafsîr* rédigé en persan et intitulé *Latâ'if-e ghaybî,* œuvre de Sayyed Ahmad Zaynol-'Abidîn 'Alawî, qui était, comme Mollâ Sadrâ, l'élève de Mîr Dâmâd (on lui doit aussi un monumental commentaire du *Shifâ* d'Avicenne). Mollâ 'Alî Nûrî a écrit un certain nombre de Gloses sur quelques parties du *Tafsîr* de Mollâ Sadrâ. Pour autant que l'on sache, la majeure partie, sinon la totalité, de l'œuvre de Mollâ Sadrâ en *tafsîr* a été éditée, par les soins d'Ahmad Shîrâzî, en une lith. in-folio de 617 pages. Shîrâz 1322 h. l. Mss. D. P. 9; Asht. 9; GAL 29-33.

36. (Ta'liqât... Shifâ). *Ta'liqât 'alâ Ilâhîyât Kitâb al-Shifâ.* «Glo-

ses sur la métaphysique du *Shifâ* d'Avicenne». En fait, ces Gloses ne vont que jusqu'à la sixième *maqâla*. Ed. lith. Téhéran 1303 h. l. D. P. 12; Asht. 12.

37. (Ta'liqât... Hikmat al-Ishrâq). *Ta'liqât 'alâ Kitâb Hikmat al-Ishrâq.* «Gloses sur le Livre de la Théosophie orientale de Sohrawardî». On ne sait pourquoi le titre est souvent donné comme «Gloses sur le commentaire (par Qotboddîn Shîrâzî) du *Kitâb Hikmat al-Ishrâq*», car la quasi-totalité des Gloses (il y en a plus de 600) se rattache au texte même de Sohrawardî. Beaucoup ont l'étendue de véritables «leçons magistrales». Le volume de l'ensemble égale plusieurs fois le volume du texte du shaykh al-Ishrâq. Comme nous l'avons indiqué ci-dessus (p. 22), nous avons pu achever la traduction des Gloses se rapportant à la seconde partie de l'ouvrage, c'est-à-dire celle qui expose en propre la doctrine *ishrâqî*, et nous espérons pouvoir la publier conjointement avec la traduction du texte de Sohrawardî. De son côté, M. Jalâloddîn Ashtiyânî se propose de donner l'édition critique du texte arabe (que, vues ses dimensions, nous ne pouvions inclure dans notre édition du *Kitâb Hikmat al-Ishrâq,* Bibl. Iranienne vol. II, 1952). Jusqu'ici nous ne disposons que de l'éd. lith. en marge du texte, Téhéran 1315 h. l., et d'un usage malaisé. D. P. 11; Asht. 11.

38. (Tanqiya). *al-Tanqiya.* «Le débroussaillement». Sur la logique. Ms. personnel de D. P. 10; Asht. 10.

39. (Tasawwor). *Risâla fi'l-tasawwor wa'l-tasdîq.* «De la représentation et de l'assentiment». Ed. lith. avec le *Kitâb al-jawhar al-nadîd* de 'Allâmeh Hillî, Téhéran 1311 h.l. D. P. 8; GAL 19.

40. (Tashakhkhos). *Risâla fi'l-tashakhkhos.* «De l'individuation». Ed. lith. *Rasâ'il,* Téhéran 1302 h. l., pages 120 à 132. Mss. D. P. 7; Asht. 7; GAL 8.

41. (Wâridât). *al-Wâridât al-qalbîya fî ma'rifat al-robûbîya.* «Les inspirations du cœur concernant la connaissance de la divinité». Contient une belle page sur l'esprit de compromis de certains savants de l'époque, courtisans du pouvoir (pp. 257-258). Ed. lith. *Rasâ'il,* Téhéran 1302 h. l., pages 238 à 278. Mss. D. P. 39; Asht. 38; GAL 12.

42. (Wojûd). *Risâla fi'l wojûd.* «Sur l'être». M. Dânesh-Pajûh a porté sous ce titre un traité de Mollâ Sadrâ in Cat. mss.

Fac. de droit de Téhéran, p. 500. D. P. 40; GAL 10 (?).

Voici maintenant une liste d'ouvrages dont nous admettrons, avec D. P. et Asht., que l'attribution à Mollâ Sadrâ ne peut être ni confirmée ni infirmée avant de plus amples recherches.

1. Adâb al-bahth wa'l-monâzara. GAL 36.
2. Risâla fî bahth al-mobâlaghât. GAL 25.
3. Risâla fî bad' wojûd al-Insân.
4. Risâla fî tajrîd Maqâlât Aristû. GAL 21.
5. Hâshiyat Anwâr al-Tanzîl.
6. Risâla fî romûz al-Qorân. GAL 22 (ci-dessus n° 25 ?).
7. Risâla fî'l-fawâ'id. GAL 20.
8. R. al-Qawâ'id al-malakûtîya.
9. Risâla fî'l kofr wa'l-îmân. GAL 26.
10. Risâla fî'l-mabâhith al-I'tiqâdîya.
11. Al-Masâ'il al-qodsîya (ci-dessus n° 29 ?).

Il y a enfin deux catégories d'ouvrages pour lesquels l'erreur d'attribution ne fait aucun doute. D'une part, il y a ceux qui ont été attribués à Mollâ Sadrâ en raison probablement de l'homonymie, et qui en réalité appartiennent à Sadroddîn Mohammad Dashtakî Shîrâzî (ob. 903/1497; sur ce philosophe, cf. notre traduction des *Mashâ'ir,* note 41). Ce sont les ouvrages intitulés : Ithbât Wâjib al-Wojûd, GAL 13; Hâshiyat Sharh al-Tajrîd; Shobhat al-jadhr al-asamm, GAL 18 (D. P. pp. 119-120; Asht. pp. 224-225). D'autre part, il y a ceux qui appartiennent au fils de Mollâ Sadrâ, Ibrâhîm : Hâshiyat al-rawdat al-bahîya; Sharh Lam'a-ye Shahîd-e Thânî, c'est-à-dire de Shaykh Zaynol 'Abidîn 'Alî, que les shî'ites honorent comme le «Second martyr», ob. 966/1559. Cf. *Rayhânat* II, pp. 367-373, n° 729.

III

LE «KITAB AL-MASHA'IR»

1. Le titre du livre.

L'ouvrage présenté ici, est celui dont le titre figure dans la bibliographie esquissée ci-dessus sous le n° 22. Comme l'on pourra s'en rendre compte, c'est un petit livre d'une densité remarquable. Mollâ Sadrâ y discute tous les aspects de sa métaphysique de l'être; il rappelle comment il fut amené à renoncer à l' «erreur» de sa jeunesse qui le retenait captif de la métaphysique des essences, et à professer une métaphysique qui reconnaît à l'existence, à l'acte d'exister, la préséance sur la quiddité. L'opuscule permet, en outre, de pressentir le lien de cette thèse fondamentale avec l'ensemble des positions que notre philosophe assume ailleurs, et là même se révèle la structure qui certifie l'originalité de son œuvre.

Il n'est pas simple du tout de traduire le titre de ce petit livre en une langue occidentale. Ce n'est pas que le mot *mashâ'ir,* pluriel de *mash'ar,* offre en lui-même des difficultés insurmontables ; mais son insertion dans le titre d'un livre comme celui-ci lui donne une portée allusive, qu'il fallait sauvegarder autant que possible dans la traduction. Chacun des chapitres du livre est désigné comme étant un *mash'ar;* d'où l'intitulation *Kitâb al-Mashâ'ir.* Mollâ Sadrâ n'en donne d'autre explication que celle-ci : «C'est ce dernier mot que j'ai choisi pour le titre, parce qu'il y a une correspondance entre le sens caché et l'apparence extérieure» *(§ 4 in fine).* L'intitulation repose donc sur un *ta'wîl* que l'on peut, semble-t-il, reconstituer de la manière suivante.

La racine *sh'r* connote le sens de percevoir, plus exactement de s'apercevoir de quelque chose, d'avoir le sentiment de quelque chose; *al-sho'ûr bi-dhâti-hi,* c'est le sentiment qu'un être a de soi-

même, sa conscience de soi. Le *nomen vasis* « mash'ar » *(ism al-zarf*, nom du « vase », c'est-à-dire du temps ou du lieu qui renferme l'action), désigne l'organe qui renferme cette perception, le lieu où elle s'accomplit. C'est pourquoi, dans la langue courante, le mot *mash'ar*, avec son pluriel *mashâ'ir*, désigne les cinq sens (la vue, l'ouïe etc.) comme voies d'entrée, de *pénétration*, d'admission du monde « extérieur » dans la conscience (rapprocher des termes tels que « prise de conscience », « prise d'air »). Mais à partir de là, le mot prend un sens spécifique dans l'usage religieux, qui finalement nous permet de comprendre l'allusion de Mollâ Sadrâ.

Comme l'explique Lane (*An Arabic-English Lexicon*, Book I, p. 1562), *mash'ar* = *ma'lam* signifie: « A place where a thing is known to be. » Et de là: « A place of the performance of religious services. » Cette seconde signification nous réfère au verset qorânique (2/194): « Lorsque vous revenez du mont 'Arafât, mémorez Dieu à *al-Mash'ar al-harâm* ». Ces derniers mots désignent Mozdalifa, une colline entre 'Arafât et La Mekke, où les pèlerins sont invités à accomplir une « mémoration » *(dhikr)* de Dieu. Ici, le mot *mash'ar* connote l'idée de mémorial, monument sacré, sanctuaire. D'où l'on passe à l'explication du mot *mashâ'ir* comme équivalent de *ma'âlim* (Lane, *op. cit.*, Steingass, *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, s. v.) et signifiant, par extension, les rites religieux, les cérémonies et pratiques du pèlerinage, tout ce qui est fixé comme un signe d'allégeance envers Dieu, tel que l'arrêt au mont *'Arafât*, la circumambulation autour de la Ka'ba. Bref, le même mot désigne les rites et les cérémonies, et les *lieux* où ils sont accomplis.

Nous passons ainsi de l'idée d'un *lieu* par lequel *pénètre* la connaissance, à l'idée d'un lieu, d'un sanctuaire, où l'on *pénètre* pour pratiquer un rite religieux. Les commentaires mystiques du verset qorânique en question sont sans doute la meilleure voie pour refaire le *ta'wîl* qui explique l'intitulation choisie par Mollâ Sadrâ. C'est ainsi que nous lisons dans les *Ta'wîlât* de 'Abdorrazzâq Kâshânî (ouvrage attribué, comme on le sait, à Ibn 'Arabî): « Mémorez Dieu à *al-Mash'ar al-harâm*, c'est-à-dire contemplez (soyez présents à) la Beauté de Dieu dans ce secret de l'esprit *(sirr rûhî)* qui est appelé l'*arcanum (khafî)*. Car le *dhikr* (la mémoration) en cette station *(maqâm)*, c'est la contemplation, et le *mash'ar* est le

réceptacle *(mahall)* de la conscience *(sho'ûr)* de cette Beauté dont l'accès reste inviolable à tout ce qui est autre[44].»

فاذكروا الله عندا لمشعر الحرام: اى شاهدوا جمال الله عند السر الروحى المسمى بالخفى. فان الذكر فىهذا المقام هو المشاهدة، والمشعر هو محل الشعور بالجمال المحرم من ان يصل اليه الغير.

Mash'ar désigne donc ici le «temple intérieur», et la partie la plus secrète de ce temple (en latin les *penetralia*), c'est-à-dire la conscience spirituelle la plus secrète, le fond le plus intime, l'*arcanum* de cette conscience qui est, en sa profondeur, *transconscience*, le secret *(sirr)* de l'Esprit. *Mash'ar* est ici le sanctuaire par lequel pénètre la Beauté divine, où s'accomplit le *dhikr* contemplatif. Il est donc bien ici la correspondance spirituelle, intérieure, ésotérique, du sanctuaire, «mémorial sacré» *(al-mash'ar al-harâm)*, où les pèlerins sont invités à stationner au retour du mont 'Arafât. Il semble donc que s'élucide ainsi l'explication allusive donnée par Mollâ Sadrâ. Traduire par le «Livre des sanctuaires de la connaissance» eût donné au titre une résonance sacrale que le livre ne comporte pas. Dire «les lieux de la connaissance» eût été exact, mais on eût peut-être ainsi éveillé l'idée d'une simple *topique* de la connaissance, et l'on serait resté au-dessous de l'allusion. Ce qu'il faut retenir, c'est l'idée de *mash'ar* comme «lieu de pénétration»: où pénètre la connaissance pour le philosophe, où pénètre la Beauté divine pour le mystique, où pénètre le pèlerin pour accomplir les rites de son pèlerinage. C'est pourquoi finalement, le livre de Mollâ Sadrâ traitant essentiellement de la métaphysique, nous nous sommes arrêté à cette traduction, sous réserve de trouver mieux un jour: *Le Livre des pénétrations métaphysiques.*

2. Le plan du livre.

Ce plan est, à vrai dire, quelque peu déroutant. L'auteur prend soin de nous expliquer, dès la fin du prologue (§ 4), comment son livre sera construit: il y aura une introduction (une «ouverture», *fâtiha*), et il y aura deux *mawâqif* («lieux de stationnement») comprenant chacun plusieurs *mashâ'ir.* Autrement dit: deux grands chapitres subdivisés chacun en plusieurs sections. Or, il n'en va pas du tout ainsi. Que s'est-il passé? Mollâ Sadrâ, entraîné par l'élan de sa rédaction, a-t-il oublié le plan annoncé? Ou bien, parti pour écrire un livre de dimensions plus considérables, a-t-il

dû y renoncer et faire beaucoup plus court ? On peut en effet constater que les questions annoncées dans le § 4 du prologue, sont fort loin d'avoir été toutes traitées. Et si l'on se reporte à la partie finale de l'ouvrage, on constate que celles de ces questions (autres que le problème de l'être) qui ont été traitées, l'ont été de façon extrêmement rapide. Les pages finales accumulent les allusions, comme si l'auteur se trouvait dans la nécessité d'en finir au plus vite.

Quoi qu'il en puisse être, l'ouvrage se présente en fait comme ceci: il y a un prologue sans titre (§§ 1 à 4); vient ensuite l'annonce d'une Introduction portant un titre général, laquelle, est-il précisé, va comporter plusienrs *mashâ'ir*. Or, après avoir écrit le *Premier Mash'ar,* l'auteur a continué en suivant jusqu'au *huitième,* oubliant que l'Introduction aurait dû finir quelque part, et qu'ensuite aurait dû venir le premier des *mawâqif* annoncés. L'auteur a composé en fait huit *mashâ'ir* dont la numérotation se suit, mais le plan primitif ayant été disloqué, la longueur respective de ces *Mashâ'ir* est d'une inégalité un peu choquante. Le premier et le deuxième sont extrêmement brefs. Le troisième est partagé entre plusieurs « témoins », le quatrième entre plusieurs questions. Le cinquième et le sixième ne comportent pas de subdivisions. A la fin du septième que se partagent encore plusieurs « témoins », nous avons atteint les deux premiers tiers du livre. A lui seul, le huitième *mash'ar* couvre le dernier tiers. A son tour son organisation est un peu déroutante. Il comporte un premier *mash'ar* très bref, puis un second qui se subdivise en trois voies *(minhâj),* dont chacune à son tour se ramifie en plusieurs *mashâ'ir*. Un « sceau » finalement vient clore le livre. Cette critique ne vise, bien entendu, que l'architecture de l'ouvrage. Quant à la progression philosophique interne, elle est tout à fait satisfaisante, comme on peut l'attendre d'un maître parfaitement sûr de la voie qu'il suit.

Aussi bien est-il possible, sinon d'y répondre avec certitude, du moins de poser de façon sensée la question de savoir à quel moment de sa vie Mollâ Sadrâ a rédigé cet opuscule si important pour sa doctrine de l'être. Nous relevons quelques allusions personnelles. Par exemple, dans le prologue, au début du § 3, l'auteur, en s'adressant à ses «frères», réfère aux livres et traités

(kotob wa rasâ'il) qu'il a composés antérieurement. Ailleurs (§ 85) il fait allusion au temps de sa jeunesse, où il professait la métaphysique de l'essence à la façon des Péripatéticiens. Les termes dont il se sert pour rappeler comment il l'abandonna, correspondent remarquablement à ceux dont Sohrawardî se sert pour dire comment lui-même renonça aux doctrines des Péripatéticiens en cosmologie (cf. notre traduction, note 48). Ailleurs encore (§ 139), Mollâ Sadrâ réfère aux nombreux écrits où il a déjà répété jusqu'à satiété les mêmes arguments. Enfin, plus important encore, en rappelant (§ 112) que la forme d'intellection, c'est-à-dire la chose intelligée *(ma'qûl),* ne fait qu'un avec le sujet qui intellige *('âqil),* il fait allusion « à la preuve qu'il a plu à Dieu de nous inspirer.» Or, nous avons rappelé ici même au début (supra pp. 2 et 21, note 2) la récente découverte d'une annotation marginale de Mollâ Sadrâ à ses propres *Asfâr,* précisant que cette inspiration (d'où l'influence d'al-Fârâbî ne fut peut-être pas complètement absente) « lui était venue, au lever du soleil, le vendredi 7 Jomadâ I de de l'an 1037 de l'hégire (1628), alors qu'il avait 58 ans.» Il semble que l'on puisse en conclure que le *Kitâb al-Mashâ'ir* est postérieur à cette date. Mais en sera-t-il de même pour tous les ouvrages où figure la même doctrine cosmologique ? (elle figure nommément, par exemple, dans le commentaire du *Kitâb al-Hojjat* des *Osûl al-Kâfî* de Kolaynî). Ou bien la répartition vraisemblable de sa bibliographie au long des années impliquerait-elle, en certains cas, que la mention de cette doctrine résultât de corrections postérieures ? Autant de questions auxquelles on ne pourra répondre avec certitude, que lorsque les études «sadriennes» seront un peu plus avancées.

3. *Les commentateurs.*

On a énormément travaillé sur ce petit livre de Mollâ Sadrâ Shîrâzî, tout particulièrement à l'époque qâdjâre. L'extrême concision du style et la difficulté des questions traitées expliquent suffisamment le zèle des commentateurs et des glossateurs, dont tous ou presque tous étaient des professeurs, qui prirent tour à tour le *Kitâb al-Mashâ'ir* comme *text-book.* Nous pouvons dire ici encore, après en avoir lu une grande partie, qu'aucun de ces commentaires

ne manque d'intérêt. Comme nous le disions plus haut, si nos savants shî'ites avaient alors disposé de périodiques, c'est là qu'ils auraient publié, sous forme d'articles, bien des gloses donnant une tournure nouvelle aux questions débattues.

Certes, un exposé complet des questions posées par le «Livre des pénétrations métaphysiques» aurait supposé l'exploitation de tous ces travaux. Nous aurions été entraîné à un grand livre en français de plus de mille pages, au risque d'aboutir très longtemps après la célébration du IVe centenaire. C'est que l'on ne compte pas moins d'une dizaine de commentateurs et d'interprètes. Un certain nombre de leurs gloses figure en marge de l'édition lith. du *Kitâb al-Mashâ'ir,* parue à Téhéran en 1315 h. l. Malheureusement, comme il était d'usage à l'époque, le texte de ces Gloses court, en marge et dans les interlignes, dans tous les sens de la page; on a même intercalé des feuillets supplémentaires, hors pagination; les *ductus lectionis* et les sigles représentant les signatures des auteurs sont d'une clarté assez précaire. Bref, l'ensemble forme un fouillis inextricable, dans lequel on ne commence à se reconnaître qu'après une longue familiarisation. D'après la page finale du *majmû'a* lith. à Téhéran en 1315, et comprenant le *Kitâb al-Mashâ'ir* suivi du *Kitâb al-Hikmat al-'arshîya,* l'édition contient un *choix* de Gloses des auteurs suivants: Mollâ 'Alî Nûrî, Mollâ Isma'îl Ispahânî, Mîrzâ Ahmad Ardakânî Shîrâzî, Mîrzâ Abû'l-Hasan Jalveh. Mais nous avons pu constater que l'édition en contient aussi d'autres auteurs. C'est pourquoi, outre l'édition et la réédition des ouvrages de Mollâ Sadrâ, c'est également l'édition de tout ce matériel qu'il conviendrait que nos amis iraniens entreprennent.

Voici la liste des commentateurs, glossateurs et traducteurs identifiés jusqu'ici :

1) *Shaykh Ahmad Ahsâ'î* (ob. 1241/1826), l'éminent fondateur de l'école dite «shaykhie» dans le shî'isme duodécimain, et qui se caractérise par la volonté de restaurer et de développer l'enseignement intégral des saints Imâms[45]. Les dimensions de ce commentaire sont si considérables (271 pages gr. in-8° dans l'édition lithogr. de Tabrîz) qu'il y aura lieu de lui consacrer une étude particulière, en fonction de l'ensemble de l'école shaykhie et de la place de celle-ci dans la tradition théosophique shî'ite. Quant au

sens de cette tradition, l'apparition de Shaykh Ahmad Ahsâ'î et de ses continuateurs fut extrêmement significative. Ils furent malheureusement victimes d'incompréhensions grossières, car leurs hautes doctrines ne sont pas toujours d'un accès facile. Mais si beaucoup, jadis, leur firent opposition sans en avoir jamais rien lu, tous ceux qui aujourd'hui ont vraiment lu les livres de cette école, reconnaissent qu'ils ne contiennent rien qui ne s'accorde avec l'enseignement des Imâms et ne soit fondé sur lui.

Aussi nous fallait-il, malgré les limites que nous devions nous imposer, faire ici une place spéciale au commentaire de Shaykh Ahmad. Bien que nous ayons çà et là référé aux autres commentaires, celui de Shaykh Ahmad est le seul sur lequel nous ayons insisté dans les Notes accompagnant notre traduction. Il nous fallait en effet clairement repérer, à propos de la métaphysique de l'être, par où passait la ligne de démarcation entre deux penseurs shî'ites du rang de Mollâ Sadrâ et Shaykh Ahmad Ahsâ'î, que par ailleurs la gnose shî'ite rapproche comme deux esprits d'une même famille. Nous croyons avoir pu très brièvement indiquer l'essentiel (cf. encore infra IV). Ce n'est pas un hasard que Shaykh Ahmad ait consacré tant de travail à commenter longuement deux œuvres telles que le *Kitâb al-Mashâ'ir* et le *Kitâb al-Hikmat al-'arshîya*. Ces commentaires n'ont nullement le ton d'une « réfutation » hargneuse. On ne saurait parler d'une mésestime de Shaykh Ahmad à l'égard de Mollâ Sadrâ; il lui arrive même d'être d'accord. Il faudrait plutôt parler d'un « redressement », de la « restitution » et rectification d'une pensée shî'ite à laquelle les préoccupations et les présuppositions de Mollâ Sadrâ infligent certains gauchissements que dénonce le shaykh. Pour tout chercheur en philosophie religieuse, texte et commentaire prennent ici l'allure d'un dialogue passionnant [46].

C'est pourquoi il apparaît impossible de souscrire au jugement qu'un autre éminent commentateur des *Mashâ'ir* et de la *Hikmat 'arshîya*, Mollâ Isma'îl Ispahânî (cf. encore ci-dessous) émet en tête de son commentaire de ce second ouvrage (cf. ci-dessus bibliographie n° 9) [47]. Mollâ Isma'il s'exprime en termes très élogieux et respectueux pour la personne de Shaykh Ahmad Ahsâ'î, dont il ne nie pas qu'il ait, dans ses autres œuvres, fait preuve d'une compréhension supérieure des problèmes. Mais ses commentaires de

Mollâ Sadrâ seraient en fait un dénigrement continu, et cela, estime Mollâ Isma'îl, parce que Shaykh Ahmad ne comprenait pas très bien les termes techniques *(îstilâhât)* des philosophes, et se méprend sur la signification des mots et la portée des expressions.

Voilà qui est certainement un peu trop vite dit. Car il apparaît bien, à la lecture, que Shaykh Ahmad eut parfaitement conscience des différences qui marquent le vocabulaire technique des *hokamâ* et le sien propre. Ses critiques sont motivées, non parce qu'il ne comprend pas, mais parce qu'il comprend très bien la différence dont il s'agit (nous pensons l'avoir relevé à propos de la notion de *Amr*, et de la différence entre *Amr fi'lî* et *Amr maf'ûlî* dont dépend ce qu'il faut entendre par *wahdat al-wojûd*, cf. notre traduction, note 130). Quant à son propre vocabulaire, il est difficile, certes, et il faut un peu de temps pour se familiariser avec lui; ce n'est tout de même pas insurmontable. Mollâ Isma'îl avait-il, de son côté, fait cet effort [48] ?

Ce qu'il ne faut jamais perdre de vue, c'est à quel point le vocabulaire de Shaykh Ahmad Ahsâ'î et ses prises de position procèdent d'une adhésion absolue à l'enseignement des Imâms, dont les *hadîth* ne se signalent pas toujours, non plus, par une extrême facilité. Que l'on se reporte aux toutes dernières lignes de son commentaire des *Mashâ'ir,* lesquelles récapitulent ses positions : « Sache qu'il n'y a pas de rapport de filiation entre l'auteur (Mollâ Sadrâ) et moi-même, si bien que je fais suivre ses propos de leurs répliques. Toutefois l'auteur disserte selon le goût des soufis et des philosophes, tandis que moi-même je disserte selon le goût de mes maîtres, les saints Imâms qui sont nos Guides. Comme l'a dit l'Emir des croyants : celui qui s'en va vers d'autres sources que nous (c'est-à-dire professe d'autres doctrines), s'en va vers des sources troubles qui se déversent les unes dans les autres. Celui qui s'en vient vers nous (professe nos doctrines), s'en vient à des sources pures qui coulent de par l'ordre de Dieu et qui jamais ne tarissent [49]. »

La citation inclue dans ces dernières lignes forme la conclusion d'un long *hadîth* dans lequel le VIe Imâm, l'Imâm Ja'far Sâdiq, rapporte ce propos du Ier Imâm [50]. Et ce propos conclut une longue herméneutique montrant le sens des versets qorâniques

relatifs à l'*A'râf* (7/44-46): les hommes qui sont sur l'A'râf, ce sont les Imâms, ou plutôt les Imâms sont eux-mêmes l'Arâf (ils sont à la fois ce par quoi la chose est connue et la chose connue elle-même, l'imâmologie s'annonce comme théophanie). Mollâ Sadrâ a lui-même écrit sur ce *hadîth* un commentaire très dense[51]. Référant allusivement au *hadîth* où le Prophète énonce les sept profondeurs ésotériques du Qorân, il montre que l'« eau pure » dont parle ici l'Imâm, est le symbole de la connaissance qui jaillit de l'inspiration divine, sans l'intermédiaire d'un maître humain. Et telle est la connaissance qu'ont les Imâms de ces profondeurs; aussi est-ce à elle qu'il faut puiser directement. En revanche, l'« eau trouble » qui se déverse d'un vase dans un autre, est le symbole d'une connaissance qui résulte d'un *taqlîd*, de l'acquiescement à l'opinion d'un maître humain, voire d'un conformisme[52]. On a l'impression, parfois, que si deux siècles de distance ne les avaient pas empêchés de dialoguer *in concreto*, deux penseurs comme Mollâ Sadrâ et Shaykh Ahmad Ahsâ'î auraient pu préciser entre eux bien des choses, concernant leurs positions respectives. Il reste que nous voyons Shaykh Ahmad adresser le reproche de s'exprimer « selon le goût des soufis » à un Mollâ Sadrâ qui avait écrit le *Kasr asnâm al-jâhilîya* (ci-dessus bibliogr. n° 16, p. 33). D'autres reprocheront à Shaykh Ahmad lui-même un crypto-soufisme. Et nous sommes ainsi ramenés par ce commentaire à des questions fondamentales qui sont le drame intérieur du shî'isme. Elles avaient été déjà excellemment posées par Haydar Amolî, mais elles débordent le cadre de ce que nous pouvons développer ici[53].

2) *Mollâ 'Alî Nûrî* (ob. 1246/1830), plusieurs fois déjà nommé ici (cf. ci-dessus bibliogr. n° 10 et ci-dessous trad. note 25) et dont l'influence fut si grande, tant par ses livres, ses commentaires sur les œuvres de Mollâ Sadrâ, que par son enseignement et les élèves qu'il forma. Un certain nombre de ses Gloses figurent en marge de l'éd. lith. Téhéran 1315 h. l.

3) *Mollâ Mohammad Ja'far Langarûdî Lâhîjî*, élève de Mollâ 'Alî Nûrî et déjà nommé ici (cf. trad. note 25). M. Jalâloddîn Ashtiyânî prépare l'édition de son commentaire des *Mashâ'ir*.

4) *Mollâ Isma'îl Ispahânî* (ob. 1277/1860), élève également de de Mollâ 'Alî Nûrî (cf. traduction, note 25), et dont on vient de

rapporter ci-dessus l'opinion concernant les commentaires de Shaykh Ahmad Ahsâ'î. Ses Gloses figurent en marge de l'éd. lith. Téhéran 1315 h. l.

5) *Mîrzâ Ahmad Ardakânî Shîrâzî,* auteur d'un commentaire intitulé *Nûr al-basâ'ir fî hall moshkilât al-Mashâ'ir.* « Lumière des intelligences pour la solution des difficultés des *Mashâ'ir.*» Pour le ms. de ses Gloses, cf. Dânesh-Pajûh, Cat. mss. Univ. Téhéran III, 1, p. 245. Pas de dates biographiques précises, mais on sait qu'il travaillait à Shîrâz en 1225/1810 [54]. Shaykh Ahmad Ahsâ'î cite fréquemment dans son commentaire les *hâshiyât* ou les *ta'lîqât* de « Mollâ Ahmad Yazdî » sur les *Mashâ'ir.* Peut-être s'agit-il du même personnage ? En effet, une glose relative au § 126, par exemple, citée par Shaykh Ahmad (éd. Tabrîz p. 221) figure identique dans la lith. Téhéran, p. 91, sous la signature « Ahmad » (cf. trad. note 101 ainsi que la note 65). Cependant la lith. Téhéran semble faire une différence entre les deux signatures « Ahmad » et « Mîrzâ Ahmad ». Il faudrait comparer toutes les citations faites par Shaykh Ahmad Ahsâ'î avec le ms. mentionné ci-dessus. Nous laisserons donc pour le moment la question en suspens [55]. En tout cas, il ne faut pas confondre ce commentateur des *Mashâ'ir* avec un autre Ahmad Ardakânî Shîrâzî, établi à Yazd, qui se signala par son attitude désagréable envers Shaykh Ahmad Ahsâ'î, pendant les années où celui-ci séjourna à Yazd, tandis que tous les autres Mollâs avaient fait au Shaykh un accueil triomphal [56].

6) *Mollâ Zaynol-'Âbidîn ibn Mohammad Javâd Nûrî.* Son commentaire des *Mashâ'ir* intitulé *Daw'al-Manâzir* (« Eclairement des perspectives ») forme un livre important de 190 feuillets (380 pages); cf. Cat. Majlis II, n° 99. Quelques extraits en figurent en marge de la lith. Téhéran 1315 h. l.

7) *Mîrzâ Abû'l-Hasan Jalveh* (1238/1822-1314/1896). Fils de Sayyed Mohammad Tabâtabâ'î, descendant de Mîrzâ Rafî'oddîn Nâ'inî, le maître de Majlisî, Mîrzâ Abû'l-Hasan fut une figure typique de savant shî'ite iranien du siècle dernier. Il fut professeur pendant quarante ans à la Madrasa Dâr al-Shifâ, à Téhéran; son influence fut considérable (Cf. *Rayhânat* I, p. 273, n° 673, et ci-dessus bibliogr. n° 10) Ses Gloses figurent en marge de la lith. Téhéran 1315 h.l. Cf. aussi Cat. Majlis II, n° 101.

8) D'autres gloses sont signalées comme étant l'œuvre de *Shaykh 'Abdorrazzâq* (sans plus de précision; s'agirait-il de 'Abdorrazzâq Lâhîjî, élève et gendre de Mollâ Sadra ?) Cf. 'Abdol-Hosayn Ha'erî, Cat. Majlis IV, p. 203, le n° 1485, sous lequel est porté un ms. des *Mashâ'ir* contenant en marge les Gloses de Mollâ 'Ali Nûrî et de ce Shaykh 'Abdorrazâq.

9) Une paraphrase persane des *Mashâ'ir* a été donnée récemment par M. *Gholâm Hosayn Ahanî,* à l'occasion du IVe centenaire de la naissance de Mollâ Sadrâ (Publications de la Faculté des Lettres d'Ispahan, n° 4). Ispahan, 1340 h. s. Il s'agit d'une paraphrase plutôt que d'une traduction proprement dite, l'interprète insérant dans le texte quelques développements explicatifs personnels.

4. *La version persane commentée.*

10) Nous en arrivons finalement à la grande élaboration en langue persane publiée dans le présent livre, et qui est l'œuvre du prince Badî' ol-Molk Mîrzâ 'Emâdoddawleh (nous conserverons ici cette transcription d'usage courant, qui correspond à la prononciation persane). Le prince Badî' ol-Molk Mîrzâ était l'arrière-petit-fils de Fath 'Alî-Shâh Qâdjâr, qui régna sur la Perse de 1797 à 1834. Il précise lui-même sa généalogie en se nommant, selon l'usage, en tête de son œuvre (cf. texte p. 74, lignes 9-10): Badî' ol-Molk 'Emâdoddawleh, ibn 'Emâdoddawleh Imâm Qolî, ibn Mohammad 'Alî, ibn Fath 'Alî-Shâh Qâdjar. Malgré la bonne volonté avec laquelle les représentants de la famille Dawlatshâhî ont accueilli nos questions, nous n'avons pas encore pu préciser les dates exactes de la naissance et du décès de notre prince-philosophe. Il est vraisemblable que la première soit à situer aux confins de la première et de la seconde moitié de notre XIXe siècle. En tout cas, comme a bien voulu me le confirmer Mme Mehrangîz Dawlatshâhî, l'arbre généalogique s'établit bien ainsi : 1) Fath 'Alî-Shah Qâdjâr. 2) Mohammad 'Alî Mîrzâ, fils de Fath 'Alî-Shâh, qui prend le nom de Dawlatshâh, désormais patronyme de la famille. 3) Imâm Qolî Mîrzâ (ou Manûtchehr Mîrzâ) 'Emâdoddawleh Ier. 4) Badî' ol-Molk Mîrzâ 'Emâdoddawleh II, l'un des onze fils de 'Emâdoddawleh Ier. La descendance directe est encore représentée de nos jours

par son petit-fils, 'Emâdoddawleh IV.

Le prince Badî' ol-Molk Mîrzâ, par sa culture philosophique et théologique, la formation philosophique dont ses écrits témoignent, ne le cède en rien aux savants « professionnels » qui ont été mentionnés ci-dessus. C'est une noble figure qui fait honneur à l'aristocratie persane du siècle dernier. Il nous apprend encore dans le prologue de son livre (texte p. 74, lignes 13 ss.) qu'il avait étudié le *Kitâb al-Mashâ'ir* de Mollâ Sadrâ sous la direction d'un maître éminent, auquel il prodigue les qualificatifs de respect, le modarris (professeur) *Aghâ Mîrzâ 'Alî Akbar Yazdî.* Ce sont les fruits de cet enseignement, de ces explications et de ses propres investigations, qui se trouvent recueillis dans sa traduction persane commentée, à laquelle il donne le titre de *'Emâd al-Hikmat,* le « pilier de la philosophie » (ou de la sagesse), parce que, dit-il, il y est traité avant tout du problème de l'être, et que le problème de l'être est le pilier de la philosophie. Il est permis aussi de voir dans ce titre quelque discrète allusion à son propre nom honorifique, 'Emâdoddawleh (« pilier de l'Etat »). En tout cas, notre prince-philosophe a accompli là un excellent travail. Il a traduit fidèlement le texte de Mollâ Sadrâ en un persan clair et simple. Mais il a fait plus. Ce texte est d'une concision bien connue; la portée d'un terme technique, les références aux positions prises par d'autres philosophes, aux problèmes à « l'ordre du jour », ne sont le plus souvent évoquées que de façon allusive. Le traducteur persan en a explicité la plus grande partie, conjuguant avec bonheur le travail de traduction et le travail personnel. Il en résulte que le texte de Mollâ Sadrâ, hérissé de difficultés, devient ainsi, grâce à cette élaboration persane, le meilleur guide pour introduire l'étudiant iranien de nos jours aux problèmes de l'ontologie traditionnelle.

Notre prince-philosophe n'a point limité sa production à ce commentaire des *Mashâ'ir.* On lui doit aussi un traité de métaphysique soufie, sous la forme d'un commentaire en persan de la *Risâlat al-Dorrat al-fâkhira* de 'Abdorrahmân Jâmî (ob. 898/1492). Cette œuvre mériterait également l'édition. Elle est contenue dans le même *unicum* qui sera décrit ci-dessous, et fut achevée le mercredi 9 du mois de Safar 1308 h. l./24 septembre 1890. Nous avons

là enfin une date précise pour la biographie de Badî' ol-Molk Mîrzâ. Or, nous avons mentionné ci-dessus (chap. Ier p. 20) que l'éminent Mollâ Aghâ 'Alî Zonûzî rédigea, l'année même de sa mort, en 1307/1889, un important ouvrage de philosophie en persan intitulé *Badâ'i' al-hikam*, en réponse à sept questions que lui avait posées Badî' ol-Molk-Mîrzâ [57]. De son côté, celui-ci devait être alors en plein travail, puisque c'est l'année suivante qu'il acheva la rédaction de son commentaire de Jâmî.

Ce minimum de renseignements sur sa personne et son œuvre, joint à la liste des commentateurs évoqués ci-dessus, permet de coordonner tout un ensemble de travaux et de recherches provoqués en Iran par le « Livre des pénétrations métaphysiques». Les années à venir nous permettront, on l'espère, d'étoffer ces renseignements, et de «pénétrer» plus avant les problèmes qui ont occupé nos penseurs et le sens de leurs préoccupations.

5. *Le plan de la présente édition.*

L'éditeur et traducteur français peut bien avouer qu'il réalise ici même un vieux projet formé depuis l'époque, déjà lointaine, où l'œuvre du *Shaykh al-Ishrâq*, Sohrawardî, le guidait vers celle de Mollâ Sadrâ Shîrâzî, et qu'il lui devint impossible de séparer le «culte» de l'un du culte de l'autre. Chaque philosophe connaît au cours de sa vie ce genre de rencontre. De longs séjours en Iran ont achevé de le convaincre d'un certain nombre de choses. C'est que ces temps-ci, beaucoup plus qu'il y a une vingtaine d'années, se rencontrent de jeunes philosophes s'intéressant à Mollâ Sadrâ. La nouvelle édition de son grand-œuvre signalée ci-dessus (bibliogr. n° 10), l'idée de célébrer le IVe centenaire de sa naissance, les publications préparées à cette occasion par la Faculté de théologie de l'Université de Téhéran, aussi bien qu'à Mashhad et à Ispahan, se présentent comme autant de symptômes, sinon d'une renaissance déjà accomplie, du moins de l'aspiration à une renaissance des études de métaphysique traditionnelle, telles qu'elles peuvent correspondre aux attentes de nos jours.

C'est de ces attentes, précisément, que nous a fait prendre particulièrement conscience l'expérience d'un enseignement de philosophie islamique à la Faculté des Lettres de l'Université de

Téhéran, en nous faisant pressentir que l'œuvre de Mollâ Sadrâ, en sa diversité et son ampleur, avait en quelque sorte une valeur récapitulative pour les problèmes qu'il s'agit de poser en termes nouveaux, si la culture spirituelle traditionnelle doit surmonter le choc de ce que l'on appelle la «modernisation» de la vie. Et cela, parce que les faits de cette modernisation même débouchent sur des perspectives métaphysiques, devant lesquelles on ferme les yeux, ou bien l'on balbutie, quand on ne se livre pas à des improvisations bruyantes, parce que les catégories de la pensée «moderne» sont impuissantes à les dominer.

Certes, le présent opuscule est, par sa brièveté, tout juste une propédeutique. Il se situe au cœur d'un problème que la philosophie a discuté pendant des siècles, et dans lequel l'homme « moderne » hâtif ne voit peut-être qu'une logomachie, sans s'apercevoir qu'il le résout sans le savoir, dans ses pensées et démarches de chaque jour, pour son salut ou pour sa perte. Car ce qui est l'enjeu du combat mené par la métaphysique de Mollâ Sadrâ contre le règne des « quiddités », ce n'est ni plus ni moins que le sens de l'individu et de l'individuel. Or, notre vie sociale est par excellence le règne des quiddités; il faut absolument classer un être, lui accoler une étiquette, le grouper sous une « intitulation » *('onwân)* qui ne peut être celle de son acte *d'exister*, par lequel il *est* lui-même et rien d'autre. Mollâ Sadrâ nous conduit à réfléchir sur le sens et la fonction de ce verbe *être* (cf. infra IV, 1), lequel se présente différemment en arabe et en persan.

Et justement, comme l'esquisse bibliographique ci-dessus l'a montré, les œuvres de Mollâ Sadrâ sont presque toutes rédigées en arabe classique, ce qui crée aujourd'hui une difficulté très grave pour nos étudiants iraniens, autres que ceux de la Faculté de théologie. C'est à cette première difficulté que remédie un travail du genre de celui de Badî' ol-Molk Mîrzâ, en expliquant au fur et à mesure, en bon persan, les termes techniques difficiles, les allusions énigmatiques. Il faudrait multiplier ce genre de travaux, comme on a commencé de le faire récemment, en rééditant certaines œuvres théologiques shî'ites fondamentales, accompagnées d'une traduction persane.

Mais il y a plus. J'ai été frappé par le cas de jeunes Ira-

niens ayant étudié la philosophie en Occident, sans avoir préalablement connu leur philosophie traditionnelle, et éprouvant dès lors toutes sortes de difficultés, lorsqu'on leur demandait d'exprimer le contenu de textes comme ceux de Mollâ Sadrâ, en une langue occidentale moderne. De notre côté, pour traduire certains termes courants dans les idéologies occidentales modernes, nous rencontrons des difficultés parfois insolubles. Comment espérer discuter ensemble de problèmes philosophiques communs, si nous n'avons pas un vocabulaire philosophique commun ? Et comment éviter les improvisations hâtives et maladroites, si nous ne prenons pas les termes dont nous nous servons, à l'origine même qui les fit éclore ?

Il y eut un moment où s'élaborait, en fait, une langue philosophique commune, lorsque, au XII[e] siècle, certaines œuvres philosophiques furent traduites de l'arabe en latin. Depuis lors, la pensée de l'Orient islamique a conservé, en le développant, en l'amplifiant et en l'enrichissant, certes, le lexique avicennien, par exemple. En Occident, le langage philosophique a évolué en suivant sa propre ligne, en correspondant à des problèmes qui n'apparaissaient pas à l'horizon de la pensée orientale; mais on perdait de vue, en revanche, beaucoup d'autres problèmes qui se sont maintenus à l'horizon de la pensée humaine, grâce à cette tradition « orientale » dont Mollâ Sadrâ est éminemment représentatif. Il ne s'agit pas de traduire Mollâ Sadrâ en latin du XII[e] siècle. Mais pour le traduire en une langue philosophique moderne, il ne faut pas ignorer complètement le latin du XII[e] siècle, parce qu'après tout, le vocabulaire philosophique moderne est « sorti » de la scolastique latine médiévale. Des textes comme ceux de Mollâ Sadrâ et de ses continuateurs, rendent un son nouveau, une fois traduits en une langue occidentale, comme ici même en français. Nous nous apercevons des problèmes que nous avons en commun depuis des siècles, et voici qu'ils se posent de nouveau comme des problèmes nouveaux.

C'est à ce programme que nous avons essayé de satisfaire en réunissant ici : 1) Le texte arabe original de Mollâ Sadrâ. 2) La version persane commentée de Badî' ol-Molk Mîrzâ. 3) Notre propre traduction française accompagnée de Notes que nous avons limitées

au minimum, pour que l'ouvrage ne prenne pas de proportions trop vastes. Nous avons conscience que traduction et annotations n'atteignent pas la perfection souhaitable. Que l'on excuse les approximations et les erreurs inévitables ! Il fallait oser, et commencer à construire.

Les manuscrits du *Kîtâb al-Mashâ'ir* sont assez nombreux en Iran. On en trouve dans les collections privées. Mais nous ne tenions nullement ici, s'agissant d'un texte relativement récent, à collectionner les variantes pour le plaisir de «gonfler» l'apparat critique. Le texte a été lithographié à Téhéran en 1315 h. l./1897. Généralement le texte de ces vieilles lithographies est correct, soit que les diligents copistes fussent eux-mêmes des hommes de science, soit que les textes portent la trace de corrections utiles. Nous n'avons guère fait que collationner cette édition avec le texte enchâssé dans les grands commentaires, et apporter un peu de clarté par la disposition des titres et la coupure en paragraphes numérotés.

Les sigles de l'apparat critique, lequel a été limité au minimum, sont les suivants :

T = édition lithographiée par les soins de Shaykh Ahmad Shîrâzî, à Téhéran en 1315 h. l. /1897. C'est un *majmû'a* en bonne naskhî persane, de format 20 × 13 cm, 210 pages. Les *Mashâ'ir* occupent les pages 1 à 109 (14 lignes par page); les pages 110 à 210 (19 lignes par page) contiennent le *Kitâb al-Hikmat al-'arshîya* (supra bibliogr. n° 9). Les gloses et les commentaires signalés ci-dessus (§ 3, p. 47) remplissent les marges et un certain nombre de feuillets intercalaires hors pagination.

B = le texte contenu dans le commentaire de Shaykh Ahmad Ahsâ'î (cf. ci-dessus § 3, pp. 47ss. et Shaykh Abû'l-Qâsim Ebrâhîmî Sarkâr-Aghâ, *Fibrist* II, p. 17), édition lithographiée à Tabrîz vers 1278/1861. Bien que cette lithographie ne porte pas de date, elle présente essentiellement les mêmes caractéristiques que l'édition du commentaire du *Kîtâb al-Hikmat al-'arshîya* de Shaykh Ahmad Ahsâ'î (ci-dessus bibliogr. n° 9, et *Fibrist* II, p. 32), lithographiée dans l'atelier de Mîrzâ 'Alî Khoshnavîs, à Tabrîz en 1278/1861. Ces éditions sont aujourd'hui devenues rarissimes. Que mon vénéré ami, le Shaykh Ishaq Ebrâhîmî Aghâ-Zâdeh soit ici remercié pour me les avoir communiquées, ainsi que tant d'autres œuvres shay-

khies[56]. L'édition de l'un et l'autre commentaire se présente sous un volume de format 25×17 cm. La copie, en excellente naskhî persane, est très dense : 31 lignes par page. Le commentaire de la *'Arshîya* (pagination originale) n'a pas moins de 447 pages. Le commentaire des *Mashâ'ir* (pagination ajoutée) a 269 pages. C'est un commentaire du type *qâla . . . aqûlu.* Shaykh Ahmad Ahsâ'î donne quelques lignes du texte de Mollâ Sadrâ, et développe à la suite son commentaire. La numérotation des paragraphes de notre édition ne correspond pas cependant aux coupures de ce commentaire. Le texte des *lemmata* de cette édition présente assez fréquemment des variantes par rapport à celle de Téhéran ; elles n'ont pas en général d'importance fondamentale, et nous ne les avons pas toutes enregistrées. Il en est une cependant (cf. p. 51, lignes 10-14) qui est assez sérieuse et améliore le texte.

M = ms. Téhéran, Bibl. du Majlis, n° 100, contenant la version persane commentée de Badî' ol-Molk Mîrzâ (cf. ci-dessus § 4, pp. 52ss.). Le ms. est décrit in Cat. Majlis II, p. 49. Les feuillets 1 à 69 contiennent le texte arabe des *Mashâ'ir* avec la version persane commentée. Les feuillets 79^b à 121^b contiennent le texte de la *Risâlat al-Dorrat al-fâkhira* de Jâmî avec le commentaire persan du même commentateur. L'ensemble est de la même main. Pour autant que nous sachions, il s'agit d'un *unicum* (autographe ?). Le colophon du second traité porte la date d'achèvement *(tâmmat al-risâla . . .)* : mercredi 9 Safar 1308 h. l. = 24 septembre 1890. Dans cette édition, le texte arabe des *Mashâ'ir* se présente en coupures de longueur inégale ; il est toujours écrit en une bonne *naskhî* persane. La version persane qui fait suite, est écrite en une *nasta'lîq* très claire. La version persane du texte est souvent précédée d'un développement explicatif, ou bien celui-ci est inséré au cours de la version. Le tout dénote chez le traducteur un sens pédagogique très sûr.

J = ms. de la collection personnelle du Dr Shamsoddîn Jazâ'erî, professeur à la Faculté de droit de l'Université de Téhéran. *Majmû'a* 20, 5 × 12^cm^ (13 × 7), 167 fol., contenant les *Mashâ'ir* (fol. 1 à 25) et les *Shawâhid* (ci-dessus bibliogr. n° 34), 18 lignes par page pour les *Mashâ'ir*. Ecriture *ta'liq.* Non daté.

h = correction, marginale ou interlinéaire, du texte désigné

par le sigle.

D = ce sigle n'apparaît que dans la traduction française, pour indiquer les emprunts faits au commentateur persan, et placés entre parenthèses.

Quels qu'en soient les mérites, il n'était pas possible de suivre ici le procédé de Badî' ol-Molk Mîrzâ, en découpant texte et traduction, paragraphe par paragraphe. Il nous fallait tout d'abord donner, en une première partie, le texte de Mollâ Sadrâ à l'état pur, et grouper ensuite, en une seconde partie, les développements de la version persane. A cette fin, la coupure et la numérotation de nos paragraphes correspondent aux sections pratiquées par Badî' ol-Molk Mîrzâ. Il sera donc très facile au lecteur de retrouver dans la partie persane, la version et le commentaire correspondant à chaque paragraphe, la numérotation étant la même de part et d'autre. Chaque paragraphe numéroté du texte arabe a son correspondant, sous le même numéro, dans la version persane, et bien entendu aussi dans la traduction française. Simplement, il nous est arrivé quelquefois, dans la version persane, de bloquer ensemble (les numéros étant toujours indiqués) plusieurs paragraphes d'étendue plus brève et de sens rapproché. Nous n'avons pas non plus fait reparaître les titres dans la version persane, hormis les grandes divisions :*Mash'ar-e yakom* etc . . . jusqu'à *hashtom.*

Il y a quelques années déjà, M. Javâd Kamalian, alors assistant du Département d'Iranologie de l'Institut franco-iranien, voulut bien me faire gagner un temps précieux en établissant une transcription complète du texte arabe et de la version persane de Badî' ol-Molk Mîrzâ. Je l'en remercie cordialement ici.

Les *errata* n'ont pas pu être évités. N'étant pas sur place pour la correction des épreuves, nous n'avons pu empêcher les signes de ponctuation de divaguer de temps en temps, ni marquer les repentirs de dernière heure, ni remédier, par exemple, à l'omission de certaines références qorâniques. Les redressements sont opérés, autant que possible, dans le tableau des *errata* et en cours des Notes de la traduction française.

Pour celle-ci nous avons suivi le texte d'aussi près que possible, tout en considérant que le fait de suppléer à un mot sous-

entendu ou d'expliciter un pronom, ne constituait pas une interpolation nécessitant des parenthèses. Que la tâche ne fût pas de première facilité, tout métaphysicien aura la bienveillance d'en convenir et d'excuser les imperfections, petites ou grandes. Les notes qui sont disposées à la suite du texte (par nécessité de faciliter la mise en pages), de chapitre en chapitre, prennent quelquefois la dimension d'un développement autonome. Il était nécessaire tantôt de coordonner le texte avec les positions prises par Mollâ Sadrâ dans d'autres de ses œuvres, tantôt de marquer le point précis sur lequel ces positions diffèrent de celles de Shaykh Ahmad Ahsâ'î, parce que du point de vue de la théosophie shî'ite, dans l'état actuel des recherches, ces indications, nous l'avons dit, ont une importance particulière. Il eût fallu exploiter, nous le savons, les autres commentaires. Cela eût nécessité dès maintenant un grand livre qui ne pourra venir qu'à son heure. Les questions évoquées dans nos Notes sont déjà d'une telle complexité qu'il nous faut, pour clore cette introduction, indiquer la structure qui cohère leur ensemble.

Notes 44 à 58

44. *Tafsîr al-Shaykh al-Akbar Mohyiddîn Ibn 'Arabî,* Le Caire 1317, vol. I, p. 38.

45. Cf. notre étude sur *L'Ecole shaykhie en théologie shî'ite,* Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes-Etudes, Sciences religieuses, 1960-1961, pp. 1 à 60.

46. On peut s'en faire quelque idée par les passages de la *Hikmat 'Arshîya* de Mollâ Sadrâ et du commentaire de Shaykh Ahmad Ahsâ'î traduits dans notre livre *Terre céleste et corps de résurrection: de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite.* Paris, Buchet-Chastel 1961, pp. 257-266 et 310-331.

47. Ce commentaire est reproduit en marge de l'éd. lith. du *Kitâb al-Hikmat al-'arshîya,* Téhéran 1315 h. l., où il débute p. 112.

48. Les critiques que reproduit M. Gholâm Hosayn Ahani, dans l'introduction de sa paraphrase persane de la *'Arshîya,* pp. 3 ss., peuvent fort bien se retourner contre Mollâ Isma'îl.

49. Nous donnons ici le texte de ces lignes finales du commentaire de Shaykh Ahmad Ahsâ'î (éd. Tabrîz p. 267) :

و اعلم انه ليس بينى وبينه بنوة حتى انى اتتبع كلماته بالرد لها، ولكن هو يتكلم على مذاق اهل التصوف والحكماء، وأنا أتكلم على مذاق ساداتى أئمة الهدى عليهم السلام والصلوة. وقد قال امير المؤمنين عليه السلام: ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة يفرغ بعضها فى بعض. و ذهب من ذهب الينا الى عيون صافية تجرى بامر الله لا نفاد لها .

50. Cf. Kolaynî, *al-Osûl mina'l-Kâfî : Kitâb al-Hojjat,* chap. VII, 9ᵉ hadîth, éd. Akhûndî (texte arabe seul), vol. I, p. 184. Nous projetons de donner la traduction française de ce *Kitâb al-Hojjat.*

51. Mollâ Sadrâ, *Sharh al-Osûl mina'l-Kâfî,* lith. Téhéran (s. d.), pp. 473 ss.

52. *Ibid.*, p. 476.

53. Cf. notre article sur *Haydar Âmolî (VIIIᵉ/XIVᵉ s.) théologien shî'ite du soufisme* (in Mélanges Henri Massé, Université de Téhéran, sous presse). M. Osman Yahyâ et moi-même préparons l'édition et la traduction du très important *Jâmi' al-Asrâr* de Haydar Amolî.

54. Cf. la notice que lui consacre Shaykh Aghâ Bozorg Teherânî, *Tabaqât A'lâm al-Shî'a,* 2ᵉ partie, XIIIᵉ siècle de l'hégire. Téhéran, 1374/1954, p. 76, nº 156.

55. Il ne peut s'agir, vue la date, de Mollâ Ahmad Yazdî, correspondant de Mollâ Hâdî Sabzavârî, à qui il adressa des questions; cf. Shaykh Aghâ Bozorg, *op. cit.*, p. 78.

56. Cf. sur ce personnage, *ibid.* p. 106, nº 209 ; *Rayhânat* IV, p. 333, nº 575 ; notre étude sur *L'Ecole shaykhie* citée ci-dessus (note 45), pp. 17 ss.

57. Cf. *Rayhânat* II, nº 280. Nous avons déjà référé ci-dessus (chap. I, p. 20) à cet ouvrage, lithographié à Téhéran en 1314 h. l. Le titre est également comme une allusion au nom du questionneur Badî' ol-Molk Mîrzâ.

58. Que soit évoquée ici la mémoire d'un vénérable savant turc, Sherefettin Yaltkaya, qui, il y a une vingtaine d'années, à Istanbul, me fit don de l'exemplaire du commentaire des *Mashâ'ir* qu'il tenait de son propre maître ; toutes les sections du texte de Mollâ Sadrâ y sont soigneusement soulignées à l'encre rouge.

IV

APERÇU PHILOSOPHIQUE

1. *Sur le vocabulaire de l'être.*

Il ne pouvait s'agir, avons-nous dit, de donner dans le présent livre tout le commentaire qu'eût appelé le dense opuscule de Mollâ Sadrâ ; l'entreprise eût été prématurée. Nos Notes n'insistent que sur quelques points essentiels ; que l'on veuille bien cependant leur prêter attention. Sans vouloir commenter ici nos propres Notes, nous devons faire ressortir quelques aspects généraux qui ne pouvaient y être considérés, et par là même coordonner certaines de nos remarques.

Nous avons à considérer que, par sa métaphysique de l'être donnant de plein droit la primauté à l'acte d'exister, Mollâ Sadrâ opère une révolution qui détrône la vénérable métaphysique de l'essence, dont le règne durait depuis des siècles, depuis Fârâbî, Avicenne et Sohrawardî. Même s'il n'est pas impossible d'en déceler antérieurement les indices précurseurs, cet acte révolutionnaire a chez Mollâ Sadrâ sa vertu propre, car il commande toute la structure de sa doctrine : la préséance de l'acte d'exister sur la quiddité conditionne la notion de l'existence *(wojûd)* comme présence *(hodûr, hozûr) ;* celle-ci s'exprime en gnoséologie comme l'unification du sujet de la perception (à ses trois degrés : sensible, imaginative, intellective) avec l'objet de la perception ; chez le penseur shî'ite, elle permet un approfondissement de l'imâmologie qui dégage tout ce qu'implique la qualification des Imâms comme Témoins de Dieu (être témoin, être *présent* à) ; finalement elle conduit à une métaphysique de l'Esprit, de l'Esprit-Saint créateur, où le sens premier de l'être se révèle non pas comme l'être substantif *(l'étant)*, ni comme l'être à l'infinitif (l'acte d'être), mais comme l'être à l'impératif (KN, *Esto !)*.

Nous nous trouvons devant un vocabulaire de l'être, en arabe et en persan, qui, tout en remontant originellement à Avicenne et à Fârâbî, sans oublier les métaphysiciens ismaéliens, en diffère assez profondément par les enrichissements, les variations des problèmes au cours de plusieurs siècles. Les problèmes métaphysiques se trouvent posés différemment selon les familles linguistiques différentes. Mollâ Sadrâ, ses devanciers et ses successeurs iraniens, avaient l'avantage d'un bilinguisme : ils pouvaient penser et écrire en arabe classique, langue sémitique, et en persan, langue indo-européenne. Il serait intéressant d'en étudier de près les conséquences. Mais notre tâche immédiate, pour sauvegarder sa pensée en le traduisant en français, consistait à éviter, en tout premier lieu, un double piège : éviter que la signification du mot *être* comme verbe (latin *esse*) puisse être confondue avec celle du mot *être* comme substantif (quand nous disons un être, des êtres, latin *ens*). Et il fallait éviter que la signification du verbe *être* soit entendue autrement que comme celle d'*exister* (c'est-à-dire confondue avec le verbe être copulatif). Tout le combat que mène Mollâ Sadrâ pendant les deux premiers tiers du livre, est dirigé contre la chimère d'un être, de l'être d'une essence, qui n'existerait pas. Kant affirmait que « quoi que contienne notre concept d'un objet, nous sommes toujours obligés d'en sortir pour lui attribuer l'existence. » Si Mollâ Sadrâ avait connu ce propos, il aurait fait observer que cela ne saurait être le cas du concept de l'être lui-même, à moins que nous ne soyons d'abord sortis de l'être, c'est-à-dire de l'exister. C'est en existant qu'un être *est* ce qu'il est, c'est-à-dire *est* sa propre quiddité. Ce qui fait horreur à Mollâ Sadrâ, c'est l'idée d'un être auquel il faudrait que de l'être se surajoute accidentellement, pour qu'il existât. Ce qu'il y a *in concreto*, c'est une quiddité *existante* dans les individus *(in singularibus)*. La distinction qui sépare l'acte d'être d'un être et ce que cet être est en étant, c'est-à-dire son essence, est une simple abstraction opérée par l'esprit. Pour qu'il n'y ait pas de confusion possible, nous avons très fréquemment doublé la traduction du mot *wojûd*, en disant : l'acte d'être, l'existence (ou l'exister).

Que la traduction de la métaphysique de Mollâ Sadrâ en français ne soit pas tellement simple, on le comprendra, si l'on

se réfère à la magistrale synthèse d'Et. Gilson dans son livre intitulé *L'Être et l'Essence* (Paris, 1948). L'étude approfondie de cet ouvrage auquel nous allons largement nous référer ici, et qui embrasse le problème depuis les origines (l'être de Parménide), en passant par la scolastique latine, l'ontologie de F. Suarez, celle de Christian Wolff, jusqu'à l'«existentialisme» de nos jours, est indispensable à quiconque veut comprendre comparativement le problème posé en philosophie islamique à l'époque de Mollâ Sadrâ. Il est à souhaiter que nous disposions un jour d'un ouvrage similaire, effectuant la synthèse du problème depuis les origines et à travers toutes les écoles philosophiques et théologiques de l'Islam, jusqu'à nos jours. Mais il y faudra beaucoup de temps, de recherche et de travail.

Pour le moment, nous nous contenterons d'observer que la difficulté de traduire l'œuvre de Mollâ Sadrâ en français a pour raison première la dévaluation du verbe *être* en français. En employant le seul mot *être*, on risque de lui donner la résonance d'une métaphysique de l'essence. Mais si la dévaluation du verbe *être* a été compensée par la valorisation du verbe *exister*, à son tour celui-ci passe de nos jours par une acception nouvelle. Il faut alors éviter que la préséance de l'*exister* chez Mollâ Sadrâ prenne la résonance de ce que l'on appelle de nos jours «existentialisme». Nous tâcherons de situer plus loin où se trouve la différence. Mais ce sont tout d'abord les vicissitudes de ces deux mots qu'il faut avoir présentes à la pensée, pour situer exactement le problème de de l'être chez Mollâ Sadrâ.

Là même l'occasion est excellente de rappeler que, le métaphysicien fixant son attention sur des mots aussi simples et aussi courants que *être, essence, exister, présence* (mots dont il est même fait un usage abusif aujourd'hui), celui qui reproche à la métaphysique de porter sur des mots, est, comme le dit Ét. Gilson, «en retard d'une idée» (op. cit. p. 11). Essayer de comprendre ce que signifient les mots dont elle use, n'a jamais suffi à disqualifier une science, Pourquoi en serait-il autrement, dès qu'il s'agit de la métaphysique? Et si l'on objecte qu'il s'agit là de quelque chose comme de «faits linguistiques» variant avec chaque langue particulière, pourquoi, du fait de ces variations, le problème méta-

physique cesserait-il d'être posé et d'être validement posé ? C'est ce que nous éprouvons, en tentant de traduire des textes comme ceux de Sohrawardî et de Mollâ Sadrâ.

On vient de poser la première difficulté : la confusion toujours menaçante, en français, entre l'*être* comme verbe signifiant qu'une chose *est*, et l'être comme substantif signifiant l'une quelconque des choses dont on dit qu'elles sont, les êtres. L'amphibologie aurait été dissipée une fois pour toutes, si avait prévalu dans la langue philosophique l'usage de dire l'*étant* (pour l'être comme *ens*), comme le proposait Scipion du Pleix (opportunément tiré de l'oubli par Et. Gilson) en sa *Métaphysique* publiée en 1617, œuvre contemporaine de notre Mollâ Sadrâ. Comment penser la relation de l'un à l'autre, la relation de l'*être* à *l'étant*, et comment du sens de cette relation dépend le sort de la métaphysique de l'être ?

Répondre de façon satisfaisante à la double question, c'est exposer la filiation des doctrines, comme l'a fait le grand philosophe médiéviste que nous suivons ici. On peut penser que « être un être » soit être (on parlera alors en arabe de la *wojûdîyat al-mawjûd*). On peut penser également que être soit « être un être » (on parlera en arabe de la *mawjûdîyat al-wojûd*). Il apparaît même plus simple et plus direct de concevoir le fait d'« être un être » que le fait brut de l'être. D'où l'être comme nom a fini par absorber si complètement le mot être pris comme verbe, qu'il y a désormais confusion entre « être un être » et « être ». En effet, sans *être*, un être ne pourrait « être un être ». Donc dire qu'il « est un être », semble équivalent à dire qu'il *est*. Là cependant éclate l'amphibologie, car s'il est vrai que du moment qu'il *est*, il est *un être*, on ne peut convertir purement et simplement la proposition, et dire que du fait qu'il est un être, il est (cf. *op. cit.* p. 12). Et le fait que l'on ne puisse le dire, fait apparaître la double dévaluation du mot *être*, dans l'expression « être un être ». Le premier mot *être* n'assume plus de fonction existentielle; ce n'est plus un verbe d'existence. Il n'assume plus que la fonction copulative du jugement logique. Et « un être » ne signifie plus quelque chose d'existant, mais *quelque chose* dont on forme le concept, et dont l'existence est possible, concevable. C'est ainsi que l'on en arrive à l'incroyable définition de Littré, définissant le sens

propre et primitif du mot *être* comme servant à lier l'attribut au sujet, à attribuer à quelqu'un ou à quelque chose une qualité ou un état. («C'est à n'y pas croire, dit Gilson, et pourtant Littré y croit»).

C'est pourquoi l'on comprend que spontanément la langue ait doublé le verbe être d'un autre verbe «dont le rôle est précisément d'assumer la fonction existentielle qui était primitivement la sienne et qu'il a progressivement cessé d'assumer» (*ibid.* p. 13). Le verbe *exister* a assumé, en français, ce rôle; grâce à lui, plus d'équivoque possible entre le fait de dire d'un être qu'il «est un être» et le fait de dire qu'il existe. Aussi bien, a-t-on en anglais le même phénomène, où cependant aucune confusion n'est à craindre entre *to be* et *being,* et où cependant l'on rencontre fréquemment des formules de ce genre : *God is or exists (ibid.).* Nous nous y sommes pris fréquemment de la même façon en traduisant le texte de Mollâ Sadrâ.

Cependant ce terme *exister* a, à son tour, toute une histoire qui pourrait exposer notre traduction, nous l'avons dit, à une confusion d'un autre genre. Le mot latin *existere,* plus exactement *exsistere,* est composé de *ex* et *sistere. Sistere* peut présenter plusieurs sens : être placé, se tenir, se maintenir, et par conséquent subsister. Et. Gilson a marqué fortement le lien entre l'étymologie du mot et le sens dans lequel en ont usé les Scolastiques latins. *Ex-sistere* «signifie moins le fait même d'être que son rapport à quelque origine. C'est pourquoi les sens les plus fréquents d'*existere* sont ceux de paraître, se montrer, sortir de.» Les Scolastiques «dont la langue philosophique est la source de la nôtre, ont longtemps résisté à la tentation de remplacer *esse* par *existere.* Pour eux, *existere* signifie proprement *ex alio sistere.* De même que le mot *existentia* évoquait d'abord à leur esprit *essentiam cum ordine originis, existere* désignait d'abord, dans leur langue, l'acte par lequel un sujet accède à l'être en vertu de son origine. Un tel sujet subsiste donc, mais à partir d'un autre.» Selon la définition de Richard de Saint-Victor: "*Existere,* c'est *ex aliquo sistere, hoc est substantialiter ex aliquo esse*" (*op. cit.* p. 14). Ce qui fait que l'on ne pourrait parler de *Wâjib al-wojûd,* comme Existence Nécessaire par soi. Or, c'est bien de cela qu'il s'agit pourtant. Si, pour choisir un exemple, on ajoute que le titre donné par

Fénelon à ses «Lettres sur l'existence de Dieu» ne pourrait être remplacé sans équivoque par «Lettres sur l'être de Dieu», car l'on comprendrait sur «ce que Dieu est» (*ibid.* p.15), on a là tout un ensemble de faits qui n'ont pas leur équivalent exact en arabe classique.

Le vocabulaire de l'être y révèle des connexions tout autres, et n'oublions pas que les philosophes iraniens disposent de l'arabe et du persan. En arabe, le nom verbal *wojûd,* employé le plus couramment pour désigner l'être, l'existence, est formé sur la racine *wjd* qui connote en propre le sens de trouver, rencontrer. A la voix passive, elle signifie être trouvé, rencontré, par conséquent se trouver là, exister. D'où le participe passif *mawjûd* d'usage si courant, pour désigner l'*étant (ens),* l'existant. A la IVe forme (causative), la racine prend le sens de faire exister *(îjâd)*; au passif, le verbe se rapporte alors à l'état de ce qui existe comme ayant été fait existant. En persan, l'on a *hast-kardan,* faire-être (je crois que le causatif *hastânîdan,* formé sur le verbe *hastan,* être, est attesté); *hast-kunendeh,* ce qui fait être; *hast-kardeh,* ce qui est fait être. En fait, ces formes persanes se rencontrent particulièrement chez les métaphysiciens ismaéliens (Abû Ya'qûb Sejestânî, par exemple), comme équivalents de leur vocabulaire de l'être en arabe, où ils aiment à faire usage d'un mot tiré du verbe négatif *laysa* (n'être pas), considéré comme formé de la négation *lâ* et du mot *ays.* On a alors *ays,* être, *esse; âyis,* l'étant, *ens; aysîya,* abstrait formé sur *ays* pour désigner la réalité de l'acte d'être; *ta'yîs,* faire être[50]. Chez les Ismaéliens (comme aussi pour le shaykhisme), le Principe instaurateur de l'être (le *Mobdi')* est *hyperousion,* il reste au-delà de l'être (de *ays* et de *wojûd).* Chez les philosophes néoplatoniciens comme Mollâ Sadrâ, le Principe est le Premier Etre. Pour qu'il n'y ait pas d'équivoque, il nous faut, dans ce dernier cas, parler non seulement de l'être du Principe, mais de son *existence,* puisque *wojûd* se rapporte éminemment à lui, ensuite à tous les êtres qui émanent de lui.

On ne se sert jamais du verbe *wjd* (ni de *ays*), assumant la «fonction exissentielle», comme verbe copulatif unissant le prédicat au sujet dans le jugement logique; la confusion dont Littré porte témoignage, ne serait pas possible ici. En revanche, il ar-

rive que le verbe *kwn* puisse assumer ce rôle (en lui-même, ce verbe connote l'idée de devenir, de génération). Mais en fait, en sémitique, la proposition nominale n'a pas besoin d'exprimer le verbe *être* copulatif pour rattacher le prédicat au sujet. Une autre difficulté alors va surgir, source de discussions multiples auxquelles Mollâ Sadrâ entend mettre fin (cf. § 40).

Rien de plus simple ni de plus évident que de dire : l'*être est,* l'existence existe. En persan l'on dira *hastî hast* (équivalent linguistique exact de *esse est*). Mais en arabe l'on pourra avoir une proposition nominale comme *al-wojûd mawjûd,* ce qui peut être compris come l'être est, mais aussi comme l'être est étant, l'être est *un étant.* Et nous voici revenus par ce biais à la confusion dénoncée, pour le français, entre l'être comme verbe et l'être comme substantif. En quelques propositions décisives, Mollâ Sadrâ dénonce les discussions absurdes dans lesquelles ont été entraînés des philosophes qui se sont mépris sur cette proposition, peut-être parce qu'ils n'étaient pas à même de faire subir à l'arabe la contre-épreuve du persan. L'être, l'existence n'est pas « quelque chose qui existe », «qui possède l'existence,» pas plus que la blancheur n'est quelque chose de blanc, quelque chose qui possède la blancheur. Dire *hastî hast,* l'être est, ce n'est pas substantifier l'être, c'est énoncer son acte même d'être. C'est le cas privilégié de l'être. Il *est* (existe), sans qu'il soit besoin que de l'être (de l'existence) s'y ajoute ; il est à lui-même son attribut, c'est pourquoi il est indéfinissable. (D'autres cas se présentent où la langue persane vient en aide à nos penseurs, non seulement en leur fournissant des termes d'origine indo-européenne, mais en leur permettant d'*iraniser* une expression arabe. Un exemple : le suffixe *mâ,* en arabe, ajouté à un nom qui n'est pas déterminé par l'article, accentue l'indétermination, le vague de l'expression. Sans doute cette indétermination n'était plus suffisamment sentie par nos philosophes iraniens ; nous voyons ici, texte p. 156 ligne 2, le commentateur ajouter un suffixe persan à l'arabe *tahaqqoqom-mâ* et en faire *takaqqoqom-mâ'î,* « un certain degré de réalisation, de constatation [60] ».

D'autre part, dans le grand débat qui remplit les deux tiers du livre, Mollâ Sadrâ ne se sert jamais d'un terme qui serait

étymologiquement l'homologue du mot *essence,* mais emploie toujours le mot *mâhîyat,* la quiddité (la *quidditas* de nos Scolastiques latins), c'est-à-dire ce que l'on répond quand, à propos d'une chose, on demande *quid est? (mâ howa?)*, qu'est-ce qu'elle est ? (Il y a aussi le terme *dhât ; dhâtîyât,* les *essentialia).* Nous n'aurons donc pas ici une difficulté du genre de celle qui résulte en français de l'évolution du mot *essence.* Le latin *essentia* traduit fidèlement le grec *ousia;* en bon français classique, l'«essence» signifie d'abord l'«être», c'est-à-dire le réel même, ce qui est ; c'est parfaitement d'accord avec l'emploi du terme *ousia* chez les Grecs, puisque Platon en use pour désigner l'Idée, comme Aristote pour désigner la substance (Et. Gilson, *op. cit.*, p. 18). Sous cet aspect l'équivalent arabe serait *haqîqat,* mot qui présente de multiples sens (mais qui ne dérive pas de *wojûd) :* c'est la vérité qui est réelle, la réalité qui est vraie, la Vraie Réalité ; ce peut être l'essence, l'Idée, voire la gnose (dans la métaphysique théosophique de l'Ismaélisme). Dans le présent traité de Mollâ Sadrâ (cf. v. g. §§ 16 ss.), la *haqîqat* d'une chose, c'est son acte même d'être, d'exister *in concreto.* Nous ne pourrions pas traduire par « essence », puisque, dans le français actuel, lorsque nous parlons de l'essence d'une chose, nous référons non pas à son acte d'exister, mais à ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est, un chêne par exemple, et non pas une grenouille. Au mot *étant* aurait dû correspondre en français *étance* (comme à *ens* le mot *essentia),* et ce n'est pas un hasard s'il ne s'est pas formé. « Tout se passe en effet, écrit Et. Gilson, comme si l'intellect avait cherché dans l'*essentia* le moyen de dissocier l'être du fait même qu'il existe, car si l'essence de la chose est vraiment ce qu'il y a en elle d'essentiel, il est remarquable que cette essence reste la même, que la chose existe ou qu'elle n'existe pas » *(op. cit.* p. 19). Nous avons l'impression justement que c'est contre une dissociation de ce genre que s'insurge toute la métaphysique de Mollâ Sadrâ.

Cette très rapide esquisse ne nous permet pas de pousser plus loin la tâche qui s'imposerait dans une certaine mesure : suivre d'une part le passage des termes grecs en syriaque et en arabe (il arrive que l'*étant, to on*, soit traduit par *haqq,* d'où dérive *haqîqat,* et qui est un terme qorânique, en propre le Vrai, et dési-

gnant par excellence l'Etre divin) ; d'autre part le passage de l'arabe en latin. Nous disons «dans une certaine mesure», car nous ne devons pas oublier que ni Avicenne, ni Sohrawardî, ni Mollâ Sadrâ, ni aucun de leurs confrères, ne pensaient en grec ni sur des textes grecs. Les mots arabes qui servirent à traduire, vécurent ensuite de leur vie propre ; d'autres furent formés. Le lexique si riche et si complexe d'Ibn 'Arabî, que Mollâ Sadrâ possédait fort bien, ne s'expliquerait guère à l'aide du seul dictionnaire grec[61].

2. *Sur l'existence comme Présence.*

Il a été fait allusion ci-dessus à l'éclosion spontanée du verbe *exister*, doublure nécessaire du malheureux verbe *être* dévalué. Cependant, de par son étymologie même, le verbe latin *ex-sistere* connote une référence à l'origine de l'être dont on dit qu'il existe : *ex alio sistere.* Il «siste» (il existe) à partir d'un Autre, subsiste par un Autre. Etymologiquement, on ne pourrait donc l'appliquer au Principe premier comme Etre premier, sans autre origine que soi-même ; a fortiori, il n'en saurait être question dans le cas du *hyperousion* de la métaphysique ismaélienne (cf. traduction, note 121).

Faut-il cependant trouver une justification de la généralisation du mot dans le fait que, si tous les êtres que nous appréhendons par l'expérience sensible existent de cette manière *(ex alio sistunt)*, il est correct de dire qu'ils *existent* pour qu'ils *sont?* (cf. Et. Gilson, *op. cit.*, p. 15) Je crois que l'on aurait eu assez de peine à faire entendre cette explication à un Mollâ Sadrâ. Car, pour parler du monde sensible, on emploie les expressions *donyâ* (ce bas monde, avec son adjectif *donyâwî), 'âlam al-molk wa'l-shahâdat* (le monde ou domaine du visible, du manifesté), mais cela n'implique nullement que le terme *wojûd* lui doive être réservé. Loin de là, puisque ce monde est l'ombre, et que *wojûd* appartient éminemment à ce qui projette l'ombre. D'autre part, nous ne devons pas oublier que la philosophie de nos penseurs est sous-tendue par une théosophie où se conjoignent l'inspiration des prophètes et l'expérience des mystiques. C'est le sens profond de l'identité entre l'ange de la Connaissance et l'ange de la Révélation (Intelligence agente, Esprit-Saint, Gabriel), et c'est pourquoi le «donné im-

médiat» ne peut se réduire pour eux à celui de l'expérience sensible. Il y a une appréhension directe, une vision immédiate des êtres spirituels, au niveau de la conscience imaginative ou au niveau de la conscience intellective. On ne fait qu'évoquer ainsi tout ce qui différencie le cours suivi par la pensée spéculative en Orient islamique et en Occident[62].

Les vicissitudes du terme *existence* nous montrent peut-être à quoi finalement aboutit cette différenciation. Que ce terme ait partie liée, à l'origine, avec l'être actualisé dans le monde sensible, le fait explique que la métaphysique ait voulu poursuivre son objet propre en se libérant de toute compromission avec l' «être actuellement existant». Ainsi est né le terme relativement moderne d'*ontologie,* pour désigner cette métaphysique des essences qui, en Occident, devait triompher avec Fr. Suarez, mais inspirer à Descartes mépris et dégoût. Descartes avait tué la scolastique, mais un homme comme Christian Wolff, tout en se défendant de toute tentative de restauration, reste travaillé par la nostalgie de ce que l'on appelait la «philosophie première», et ne peut se résigner à sa perte. Situation difficile. L'ontologie était considérée comme «un lexique philosophique en langue barbare, où sont expliqués des termes philosophiques pour la plupart inutiles» (*op. cit.,* p.163). Pourtant, ce que Wolff réussit c'est, avec un génie qu'on ne lui conteste plus aujourd'hui, l'édification d'une *Ontologia methodo scientifica pertracta* (1729), et qui est une des plus rigoureuses métaphysiques de l'essence. Identifiant l'être à l'essence, définissant l'existence comme le complément de la possibilité *(complementum possibilitatis),* Wolff ne peut éviter de faire de l'existence un simple mode de l'essence, comme Avicenne (du moins celui du *Shifâ')* en avait fait une sorte d'accident. Plus exactement dit encore, l'existence ne relève pas de l'ontologie, puisque l'existence ne relève pas directement de l'être et qu'il faut sortir de l'ontologie pour en parler. Qu'on pousse l'analyse d'une essence aussi loin que l'on voudra, on n'y trouvera que la possibilité d'exister, si bien que l'être se réduisant à l'essence, celle-ci se réduisant au possible, «la science de l'être en tant qu'être, ou ontologie, ne saurait aucunement expliquer pourquoi, dans certains cas, tels possibles privilégiés se voient dotés de l'existence» (*ibid.,* p. 175).

Le fait capital de l'histoire de la philosophie occidentale moderne, c'est l'admiration portée par Kant à Christian Wolff dont il finit par répudier la doctrine. Toute sa critique de la métaphysique présuppose qu'en fait la métaphysique en soi ne fait qu'un avec celle de « l'illustre Wolff, le plus célèbre de tous les philosophes dogmatiques », si bien qu'il s'agit pour Kant « après avoir établi à quelles conditions philosophiques une métaphysique en général est possible, de constituer à son tour une métaphysique de type wolfien » (*ibid.*, p. 185), tout en la constituant contre Wolff. Et. Gilson a insisté le premier, et avec force, sur cette filiation, en dégageant d'autre part ce qu'il convient d'appeler un « empirisme kantien ». Kant, après sa lecture de Hume, ayant redécouvert le « principe fondamental d'Avicenne que l'analyse du concept d'aucune essence finie ne permet jamais d'y découvrir l'existence », tout se passe comme si « grâce à Kant, l'acte d'exister allait reprendre place en métaphysique et revendiquer de nouveau ses droits » (*ibid.*, p. 194). Sans le concept, l'intuition sensible est aveugle. Sans l'intuition sensible, le concept est vide. La critique de la Raison pure présuppose la dualité primitive des sources de nos connaissances. L'irréductiblement donné et reçu, c'est l'intuition sensible d'objets pensables. Par la sensibilité, les objets nous sont donnés. Par l'entendement, ils sont pensés. Or, « poser absolument des objets comme tels, c'est poser leur existence même. Le moment empiriste qu'inclut la critique de Kant est donc bien, en ce sens, une revendication contre Wolff des droits de l'exister » (*ibid.*, p. 195).

Si cette évocation a été poursuivie ici, c'est parce qu'en nous reconduisant aux « droits de l'exister » revendiqués contre la métaphysique de l'essence, c'est-à-dire celle du pur possible, elle nous reconduit au mot *existence*, et par là finalement à l'usage qu'en fait l'« existentialisme » de nos jours. On sait qu'au point de départ, il y a justement le célèbre livre de Heidegger, interprétant de façon toute nouvelle « Kant et le problème de la métaphysique ». Comment situer, pour ne pas la confondre, la revendication que, de son côté, Mollâ Sadrâ soutient en faveur de la préséance de l'*exister* sur l'essence ou quiddité ?

Tout d'abord la situation de Mollâ Sadrâ est bien différente.

S'il est vrai qu'avec la Renaissance safavide commence la période «moderne» de l'Iran, ce mot «moderne» ne s'entend que d'un rapprochement extérieur des calendriers. La simple équivalence des dates de l'hégire et des dates de l'ère chrétienne ne suffit pas pour faire que des philosophes soient «contemporains», au sens où eux-mêmes entendent ce mot. Mollâ Sadrâ ne poursuit pas la tâche d'un idéalisme critique contre une philosophie dogmatique. L'avicennisme est encore parfaitement vivant de son temps; mais, nous l'avons relevé, les avicenniens d'alors ont lu Sohrawardî comme ils ont lu Ibn 'Arabî. Aucun d'eux n'eût limité l'intuition à l'intuition sensible; il y a une intuition imaginative ayant sa valeur propre; il y a une intuition intellective qui, loin d'être un concept vide, appréhende de l'être qui est supérieur à l'être sensible. Sohrawardî, shaykh al-Ishrâq, professait comme Avicenne une métaphysique de l'essence; l'existence n'est qu'un *i'tibâr*, une manière de considérer l'essence et qui n'ajoute rien à ce qu'elle est. Mais cette question est d'ores et déjà dépassée au moment où la métaphysique de Sohrawardî émerge au niveau de cette Présence qui est un acte de lumière, d'une lumière qui se lève, et qui pour cette raison est appelée Présence «orientale» *(hodûr ishrâqî)*. Et c'est sans doute pourquoi Mollâ Sadrâ, qui est un *ishrâqî* au sens technique du mot, n'a pas eu tant de peine, en commentant la *Hikmat al-Ishrâq* de Sohrawardî, pour la transposer, chaque fois que c'est nécessaire, en termes de sa métaphysique de l'*exister*[63]. Mais Mollâ Sadrâ n'est pas pour autant ce que l'on appelle de nos jours un philosophe «existentialiste».

Un moment décisif de son «Livre des pénétrations métaphysiques» nous semble formé par les §§ 76-80. Ils concluent le chapitre V, discutant en quel sens et sous quel aspect on peut prendre en considération la thèse commune aux métaphysiciens de l'essence, à savoir que l'existence est un prédicat de la quiddité, tandis qu'en vertu du renversement opéré par la doctrine sadrienne, c'est la quiddité qui est le prédicat de l'existence, puisque c'est en existant qu'un être est ce qu'il est, son existence consistant précisément à *être* cette quiddité. On ne peut comparer, remarque Mollâ Sadrâ, l'état où la quiddité est dite indifférente à l'existence et à la non-existence, avec l'état où un corps, en son existence ac-

tuelle, manque, par exemple, de la blancheur et de la non-blancheur. La quiddité n'a aucun degré d'existence, lorsque précisément l'on fait abstraction de son acte même d'exister. Ce qui se passe, c'est que l'intellect a le pouvoir d'opérer une analyse qui résout l'existant en une quiddité (une essence) et un acte d'exister; la pensée isole les deux partenaires et, selon qu'elle se prononce pour l'« antériorité » de l'un ou de l'autre, considère que l'un est la qualification de l'autre. Dans l'ordre concret, c'est indiscutablement l'existence qui a la primauté; la quiddité lui est unie par un mode d'union *sui generis*, elle en est le prédicat. C'est uniquement dans l'ordre conceptuel abstrait que la quiddité apparaît comme « antérieure », parce qu'elle est un concept universel qui a sa réalité foncière dans la pensée, mais il s'agit là d'une antériorité qui ne rentre dans aucun des cinq cas d'antériorité proprement dite, reconnus par ailleurs.

On objectera peut-être que la quiddité étant alors le sujet qui reçoit le prédicat existence, il faut que cette abstraction opérée par la pensée constitue elle aussi une sorte d'existence pour les quiddités. Mollâ Sadrâ observe que cette objection concourt au triomphe de sa propre thèse. L'abstraction est précisément à la fois existence et abstraction de l'existence, tout comme la *materia prima* qui se définit comme virtualité à l'égard des formes substantielles : l'être-en-acte de cette virtualité comme telle, ce n'est pas la virtualité de la matière entrée en acte, c'est d'être précisément la virtualité de la matière à l'égard des formes multiples. Là encore, l'*exister* affirme sa primauté dans cela même qu'on objectait contre celle-ci, puisque son omniprésence dans tout le concevable est telle que l'abstraction qui sépare l'existence de la quiddité, présuppose elle-même, déjà ou encore, l'existence de cette quiddité (§ 79).

Qu'est-ce que cette existence omniprésente? Les trois degrés en sont récapitulés daus un « propos inspiré du Trône » (§ 97). Il y a : 1) L'existence du Principe, illimitée et ne dépendant de rien d'autre. 2) L'existence dépendant de quelque chose d'autre, au sens où le sont les Intelligences angéliques, les *Animae caelestes* etc. 3) L'existence déployée (*monbasit*) dont la compréhension et l'extension englobent les individus, non pas à la façon dont les englobaient les quiddités abstraites, mais de cette manière dont

les gnostiques comprennent le sens lorsqu'ils la désignent comme « Respir de la Compatissance divine », *Nafâs al-Rahmân*. Tel est aussi ce qui différencie le *Haqq*, l'Etre Divin en son abscondité irrévélée, et le *Haqq*, désigné comme « l'Etre Divin dont et par qui est créé toute chose » *(al-haqq al-makhlûq bihi)*, Vie et Lumière qui sont l'acte d'être, l'existence de tout existant : existence de l'Intelligence dans l'Intelligence, existence de l'Ame dans l'Ame, existence de la Nature dans la Nature, existence du corps dans le corps etc. Chaque existant étant ce qu'il est en vertu de son acte d'existence, cet acte d'exister varie avec chacun en intensité ou en faiblesse. Seule, la métaphysique de l'*exister* rend compte de cette « in-quiétude » de l'être qui se fait sentir de la base au sommet de l'échelle de l'être, et que Mollâ Sadrâ traduit dans sa doctrine du « mouvement transsubstantiel » *(harakat jawharîya)*, ainsi dénommé parce qu'il affecte la substance même d'un être, le transfère d'un degré à un autre de l'univers de l'être. En revanche, la métaphysique de l'essence restait emprisonnée dans l'univers de ses essences ou quiddités immuables, alors que ces quiddités ne sont que des « intitulations », des « imitations », au sens où une *hikâyat*, une « histoire », n'est elle-même qu'une imitation (§ 97).

Si l'objet de l'Instauration créatrice était les quiddités, il s'ensuivrait que toutes les substances et tous les accidents de l'univers ne fussent que des abstractions (§ 96). Mollâ Sadrâ, comme Ibn 'Arabî, professe *wahdat al-wojûd*, l'unicité de l'exister. Il est curieux que l'on se soit mépris sur cette doctrine au point de parler d'un « monisme existentiel ». Pour en juger ainsi, il faut continuer de penser, inconsciemment ou par inexpérience philosophique, en termes d'une métaphysique des quiddités, et croire que l'existence, unique, existe comme telle en n'« essencifiant » qu'une quiddité unique. Il peut y avoir un monisme de l'essence ; il ne peut être question d'un monisme de l'existence, parce que les existants ne sont pas des abstractions. *Wahdât al-wojûd* est l'unicité qui préserve le sens de l'acte d'exister, unique et constant sous ses variations en degrés d'intensité. Mais le propre de cette unicité, de cette « solitude » de l'être, est justement d'« essencifier » des quiddités multiples, dont il y a autant qu'il y a d'actes d'exister variant en intensité et en faiblesse. C'est l'unicité qui est ici le fondement

du pluralisme. Mollâ Sadrâ repousse tout autant la métaphysique péripatéticienne qui fait de l'existence un accident de l'essence, que la métaphysique d'un certain soufisme qui tend à ne faire de chaque quiddité individualisée qu'un simple accident de l'Existence unique. Or, ce n'est rien d'accidentel. Une telle conception ne fait qu'« essentialiser », à son tour et à son insu, l'existence. Par une réminiscence pythagoricienne, éveillée sans doute à travers les *Ikhwân al-Safâ*, Mollâ Sadrâ (§ 88) typifie la réalité unique de l'exis'er· différenciée en actes d'existence multiples, dans l'exemple des Nombres : l'échelle des Nombres ne forme qu'une réalité unique, chaque degré n'étant qu'un rassemblement d'unités ; et pourtant chacun de ces degrés possède une essence, des qualités et des vertus propres, qui ne se retrouvent dans aucun autre.

Au fond, le secret de cette unicité de l'exister, telle que l'a comprise Mollâ Sadrâ comme penseur *ishrâqî*, s'élucide dès que lui-même explicite cette notion de l'exister comme étant celle même de Présence. C'est pourquoi sa gnoséologie pose finalement l'unification du *'âqil* et du *ma'qûl*, ou plutôt l'*ittihâd* du sujet et de l'objet de la perception, aussi bien au niveau de l'intellection que de la perception imaginative et de la perception sensible. Elle s'était imposée à lui (nous le savons par l'annotation marginale citée au début de cette introduction, p. 2) comme une inspiration qui lui était advenue à certaine aurore (l'heure de l'*Ishrâq*) de l'année 1038 de l'hégire. Et c'est cela même qui est désigné dans le lexique traditionnel des *Ishrâqîyûn* comme *'ilm hodûrî*, connaissance « présentielle », *'ilm ishrâqî*, connaissance « orientale », par contraste avec *'ilm sûrî*, connaissance qui laisse subsister l'intermédiaire d'une représentation, forme, *species*. Le secret de l'unicité de l'exister concomitante de la pluralité des existants est, comme maints théosophes mystiques l'ont dit en Islam, représenté par 1 × 1, l'opération pouvant se représenter à l'infini. L'infinitude de cette opération se traduit dans le degré de *Présence* croissante de ces « multiples » les uns aux autres. Le degré d'intensité qui situe l'acte d'être de chaque existant, est en fonction de sa présence à soi-même et des Présences qui lui sont présentes. Les notions d'existence *(wojûd)* et de présence *(hodûr, hozûr)* se recouvrent. Au sommet, l'Etre Premier qui est Présence totale de soi-même à soi-même

et Présence à qui la totalité est présente (§§ 111 à 114). D'échelon en échelon descendant, l'existence se dégrade au fur et à mesure qu'elle s'« absente » de soi-même. La remontée s'opère avec chaque présence atteinte ; elle a son sommet dans l'homme (tantôt chez le philosophe, tantôt chez le prophète), lorsqu'il atteint à la conscience de l'unité du *'âqil* et du *ma'qûl,* et atteint par là au degré de l'Intelligence agente.

C'est la conclusion sur laquelle s'achèvera l'opuscule. Mais, là même, par cette coordination d'existence et présence, nous nous retrouvons, pour ainsi dire, au rendez-vous que nous nous étions donné ci-dessus, en rappelant pourquoi, en français, le verbe *exister* avait doublé le verbe *être,* pourquoi la référence implicite à l'origine, contenue dans le verbe *ex-sistere,* l'affectait au domaine de l'expérience sensible, comment une ontologie pure avait voulu se libérer de toute compromission avec l'existence pour se retrouver, finalement, devant une revendication des droits de l'exister. Car c'est cette revendication qui s'exprime, avec des références précises, dans ce que l'on groupe de nos jours sous le nom d'« existentialisme » (terme abusif, certes, que l'on n'eût pas employé il y a trente ans). De cette revendication est éclose cette notion de *Présence* dont il est fait usage aujourd'hui à tort et à travers, mais qui justement nous permet de saisir un contraste remarquable avec la notion de l'existence comme Présence, dans la métaphysique « existentielle » de Mollâ Sadrâ.

Chose curieuse, tandis que depuis le XVIIe siècle, pour les raisons rappelées plus haut, la langue française tendait à identifier l'*être* et l'*exister,* voici que de nos jours l'existentialisme prétend de nouveau les séparer. La confusion du langage risque de devenir complète. Car il se passe ceci : si nos Scolastiques, conscients de l'étymologie du mot *exsistere (ex alio sistere),* tendaient à le réserver pour les choses qui subsistent par un Autre, et dont il était correct de dire qu'elles existent pour dire qu'elles sont, voici que l'existentialisme de nos jours, sous ses diverses formes, entend non seulement distinguer l'existence de l'être, mais opposer l'*existence* à l'*être*[64]. *Exister* n'est désormais considéré et analysé que comme « une certaine manière d'être, liée à la durée, et en rapport essentiel à sa propre origine ». Certes, la position

semble fidèle aux implications de l'étymologie du mot *exsister,* déjà considérées il y a plusieurs siècles. Mais on en arrive à des paradoxes qui rendraient impossible de traduire les textes de métaphysique traditionnelle ; car, par exemple, si Dieu (quelque concept que l'on en ait) existe, il n'*est* pas ; et s'il *est,* il n'*existe* pas. Il n'est pas sûr qu'un Mollâ Sadrâ eût goûté ces paradoxes, à supposer qu'on ait pu les lui traduire en persan ou en arabe.

Mais, tout philosophe le sait, ce qu'il y a au fond de la thèse qui refuse à l'être en tant qu'étant d'*exister,* c'est que l'exister est un mode d'être propre, celui-là même qui constitue la présence de l'homme à son monde (son *Dasein,* son être à ce monde). L'essence de son être à ce monde, de sa Présence, consiste justement dans son ex-sistence, mais une « sistence » qui surgit non pas *ex alio,* mais d'un néant et d'un abîme de silence. Plus cette présence ex-siste, plus cette ex-sistence est présente, plus authentiquement elle existe pour la *fin* qui est son non-être originel. L'être de cette ex-sistence, n'est que de l'être pour finir, de l'*être pour la mort*[65]. C'est ici, je crois, qu'éclate le contraste des mots et des visions que les mots sont chargés de traduire. Car nous venons de voir que, chez Mollâ Sadrâ aussi, plus il y a existence, plus il y a présence. Cela veut dire, il l'explique lui-même, que le Ciel astronomique, par exemple, n'est pas *présent* pour la Terre (la masse tellurique); rien de ce qui appartient au monde du phénomène (à la matière, à l'étendue, au volume corporel, à la distance spatiale) ne peut être présent à quelque chose d'autre. Un être n'est présent à soi-même, n'est présent à un autre, et un autre ne lui est présent, bref il n'y a présence d'un être à soi-même et à un autre que dans la mesure où cet être se « sépare » *(tajrîd)* des conditions de ce monde soumis à l'étendue, au volume, à la distance, à la durée. Mais plus il s'en sépare, plus il se sépare de ce qui conditionne l'absence, l'occultation *(ghaybat),* la mort; plus, par conséquent, il se libère des conditions de l'être qui est destiné à finir, de l'être-pour-la-mort. Pour Mollâ Sadrâ et tous les *Ishrâqîyûn,* plus intense est le degré de Présence, plus intense est l'acte d'exister; et dès lors aussi, plus cet exister est *exister* (c'est-à-dire *être*) *pour au-delà de la mort* (cf. notre traduction, Notes 70, 71, 82, 84, 86, 120-121), car aussi plus un être comble ainsi son « retard » *(ta'akh-*

khor) sur la Présence totale. Toute la philosophie de la Résurrection, chez Mollâ Sadrâ, ne fait qu'expliciter cette intuition fondamentale[66].

C'est qu'aussi bien l'existence à ce monde n'émerge pas pour lui d'une antériorité de néant. Nous verrons Mollâ Sadrâ se référer explicitement au texte où Ibn Bâbûyeh affirme la croyance générale shî'ite en la *préexistence,* celle des Esprits préexistant aux corps. C'est que l'échelle de l'être et l'ampleur des Présences que compréhende la «connaissance présentielle» *('ilm hodûrî)* n'ont point la même mesure dans la métaphysique traditionnelle que dans la philosophie que l'on appelle moderne (Leibniz n'a-t-il pas été le dernier qui y ait parlé des Anges?). Pour un Mollâ Sadrâ, tous les postulats de notre philosophie, tous nos «réflexes agnostiques», n'ont d'autre sens que d'aggraver le «retard» d'un être, le contraindre à rester en arrière de soi-même. Nous ne croyons pas qu'il y ait ici d'argument philosophique à échanger pour essayer de se convaincre les uns les autres; il s'agit de données immédiates; on les perçoit ou on ne les perçoit pas. Mais de cela aussi l'analytique phénoménologique aurait à tenir compte.

Nous ne pouvons pas considérer que l'existentialisme tienne de Kierkegaard quelque droit de propriété légitime sur le mot *existence* entendu à sa manière[67]. Il nous faudrait alors ou bien renoncer à traduire les textes d'un Mollâ Sadrâ et de ses frères d'existence, ou bien, en nous pliant à cette restriction du sens d'*exister,* les altérer par une «laïcisation métaphysique» dont la gnose islamique n'eut jamais l'idée, pas plus qu'elle eût pu concevoir que l'on prétendît faire une métaphysique de l'Esprit en combattant le «spiritualisme», sous prétexte que celui-ci refuse les conséquences de l'existentialisme. Plus d'une fois, il est arrivé qu'un étudiant ou un jeune chercheur iranien, chez qui le vocabulaire de Mollâ Sadrâ éveillait quelque réminiscence de ce qu'il avait lu concernant l'existentialisme, me demandât de préciser la différence entre les deux. Je viens de faire une tentative pour répondre à la question, en indiquant où il fallait chercher cette différence.

3. Sur la philosophie prophétique.

Les remarques qui précèdent, aussi bien que les deux premiers tiers du « Livre des pénétrations métaphysiques », tendent au but que représente l'idée d'une philosophie prophétique. D'après son prologue, Mollâ Sadrâ se proposait d'en traiter dans ce livre; il annonçait qu'il traiterait de la *walâyat* (le charisme spirituel des douze Imâms ou Guides du shî'isme duodécimain). Mais, comme nous l'avons constaté, il a abrégé considérablement le programme qu'il s'était primitivement tracé. Quant à la philosophie prophétique elle-même, il en a traité ailleurs[68]. Nous avons nous-même mentionné ci-dessus (chap. Ier, pp. 13 ss.) comment la prophétologie et l'imâmologie se présentaient à un penseur shî'ite.

Rappelons ici quelques points essentiels. Une philosophie prophétique est celle où l'homme prophétique et le message prophétique occupent le centre. Le prophète n'y désigne pas, bien entendu, quelqu'un qui « prédit l'avenir », mais l'inspiré, le surhumain, qui délivre un message divin que le commun des hommes serait dans l'impuissance d'atteindre par soi-même. La prophétologie répond à l'exigence propre d'une religion prophétique où Dieu communique avec les hommes par l'inspiration des prophètes, sans pour autant s'incarner dans l'histoire et devenir historique. La gnose islamique n'a pas eu à porter le poids et le drame de cette historicité. Mais le shî'isme professe que, si la prophétie législatrice est close, au cycle de la prophétie a succédé le cycle de la *walâyat*, c'est-à-dire le cycle de spiritualité inauguré par ses douze Imâms, initiant au sens caché des Révélations divines (cf. traduction, note 107). Schéma d'une hiérohistoire, envisageant les choses à un autre niveau que notre périodisation de l'histoire extérieure, et se développant, d'une part, sous l'horizon de la préexistence plérômatique de la prophétie et de l'Imâmat (la *Haqîqat mohammadîya*, la Réalité mohammadienne comme Réalité prophétique éternelle), et d'autre part, sous l'horizon eschatologique de la parousie de l'Imâm attendu, présentement l'Imâm caché, que plusieurs auteurs shî'ites identifient avec le Paraclet[69].

Enfin, ce qui caractérise cette philosophie prophétique, c'est que sa gnoséologie pose l'identité de l'ange de la Connaissance

pour le philosophe, et de l'ange de la Révélation *(wahy)* pour le Prophète ou de l'inspiration *(ilhâm)* pour les Imâms, c'est-à-dire l'identité de *'Aql fa''âl*, l'Intelligence agente, et de *Rûh al-Qods*, l'Esprit-Saint. S'il est arrivé que des Occidentaux se scandalisent de cette identification comme d'une « rationalisation » de l'Esprit, c'est probablement parce qu'ils sont passés à côté de la question, en transposant dans l'affaire leur propre concept de « raison ». Ces quelques points ne sont très brièvement évoqués ici, que parce qu'il faut les avoir présents à la pensée, pour situer exactement les critiques que Shaykh Ahmad Ahsâ'î adresse à Mollâ Sadrâ, et que nous avons relevées dans les Notes accompagnant notre traduction, en prévision d'une étude d'ensemble sur la philosophie et la théosophie du shî'isme.

Deux choses, dans ces Notes, doivent être soulignées ici pour finir.

1) La notion de présence fructifie concurremment dans la métaphysique de Mollâ Sadrâ et dans l'imâmologie qu'il élabore comme penseur shî'ite (cf. traduction, notes 70 et 71). Les *hadîth* qualifient les douze Imâms comme Témoins de Dieu. Le témoin *(shâhid,* ou *shahîd)*, c'est quelqu'un qui est « présent à », quelqu'un qui a la vision directe. Comme tel, chaque Imâm assume une double fonction : envers Celui pour qui il répond, pour qui il témoigne, et envers ceux devant qui il témoigne. Plus profondément dit : envers Celui *à qui* il est présent et qui est présent *par lui* aux autres, et envers ces autres *pour lesquels* Celui-là est présent *par lui*, de même qu'ils sont *par lui* présents à Celui-là. C'est la notion de l'existence comme présence, et la notion de la présence comme unification du sujet connaissant et de l'objet connu, qui permettent à Mollâ Sadrâ d'approfondir le sens de cette double *présence* de l'Imâm, et par là de situer l'imâmologie shî'ite et les personnes des douze Imâms, non plus seulement au niveau de leur apparence terrestre et de leur apparition historique, mais au niveau de leur essence métaphysique, comme Témoins éternels. La métaphysique de la Présence éclôt en une métaphysique du témoignage des Témoins de Dieu, c'est-à-dire de ces Présents à Dieu *par lesquels* Dieu est présent aux autres et par lesquels les autres sont présents à Dieu. D'où la maxime : «Celui qui meurt sans connaître son Imâm, meurt de la

mort des inconscients.»

C'est qu'en outre les *hadîth* qualifient les Imâms comme étant à la fois les Trésoriers et les Trésors de la science divine, ce qui veut dire que les Imâms sont à la fois ce par quoi l'objet est connu et cet objet connu lui-même. Leur présence à Dieu comme Témoins de Dieu signifie qu'ils sont ce que Dieu connaît et ce par quoi Dieu connaît. La connaissance que le gnostique *('ârif)* a de l'Imâm, n'est pas la simple connaissance de sa personne extérieure en sa manifestation physique; de cela n'importe qui est capable. Connaître l'Imâm, c'est être présent à la présence de l'Imâm; or, la présence de l'Imâm comme Témoin de Dieu, est présence de Dieu à Dieu. Etre présent à l'Imâm, c'est être présent par lui à ce à quoi il est lui-même présent, et qui est présent par lui comme étant présent à lui (on voit ici comment, en supprimant cette présence, le monothéisme abstrait tombe en fait dans le piège de l'idolâtrie métaphysique). Dès lors, l'Imâm n'est plus seulement pour le gnostique un Témoin et Guide extérieur *(Hojjat zâhira)*, mais Témoin et Guide intérieur *(Hojjat bâtina)*. Ainsi s'accomplit l'intériorisation de l'imâmologie, l'approfondissement du sens de la personne et de la *geste* des Imâms, comme étant le sens de l'Imâm intérieur *(dâkhilî)*. Dans le vocabulaire de Semnânî, l'on dirait «l'Imâm de ton être». En même temps que l'imâmologie spéculative atteint un de ses sommets, elle éclôt en une spiritualité profonde et caractéristique, permettant de formuler la devise courante : «Celui qui se connaît soi-même (son âme), connaît son Seigneur», en son équivalent gnostique shî'ite : «Celui qui connaît son Imâm, connaît son Seigneur.»

2) Quant aux points de divergence entre Mollâ Sadrâ et Shaykh Ahmad Ahsâ'î, il m'apparaît très important d'appeler l'attention sur les quelques notes qui leur ont été consacrées ici, parce que les deux positions typifient quelque chose d'essentiel dans la gnose shî'ite. En sa réalité foncière, la divergence se produit du fait que la philosophie de Mollâ Sadrâ inclut le Principe de l'être dans le domaine de l'être, de l'exister : il est l'Etre premier, il est éminemment et souverainement Etre, mais il est déjà de l'être. Tout l'effort de Shaykh Ahmad Ahsâ'î, comme celui des maîtres de l'école shaykhie, lesquels, on le rappelle, n'entendent que suivre

intégralement l'intégralité de l'enseignement transmis par les *hadîth* des Imâms du shî'isme, — tout cet effort tend à réintroduire dans le shî'isme duodécimain la rigoureuse *theologia negativa* que, dès l'origine, avait professée le shî'isme ismaélien. Il y a, certes, plus d'une différence. L'Ismaélisme, par exemple, rapporte le nom *Allâh*, comme étant celui du *Deus revelatus*, à la Ire Intelligence comme Premier Etre, *Protoktistos*, tandis que le shaykhisme se contente de le méditer en sa sublimité transcendante à l'être. Car la thèse fondamentale, c'est non pas, certes, qu'il faille séparer l'être de l'existence, mais qu'il est impossible de faire rentrer dans l'être, dans l'existence et ses catégories, l'essentiateur de l'être, l'existentiateur de l'exister. L'acte de faire-être précède et transcende l'être ; ce qui fait être ne peut être déjà de l'être et dans l'être. En ce sens, il y a bien ainsi une tentative rigoureuse de « philosophie première ».

D'où se produit un décalage dans l'ordre de la procession de l'être. Pour Mollâ Sadrâ, comme néoplatonicien avicennien, comme *ishrâqî* aussi, le Premier Emané de l'Etre Premier est la Première Intelligence. Pour la théosophie de Shaykh Ahmad Ahsâ'î, c'est aller beaucoup trop vite. Le mystère de l'Acte créateur, cette mise de l'être à l'impératif *(Esto)* qui précède toute distinction possible entre l'être comme verbe à l'infinitif *(esse)* et l'être comme substantif *(ens)*, réside en trois choses que notre vocabulaire distingue, mais qui n'en font qu'une quant au sens, comme le rappelle le VIIIe Imâm, l'Imâm 'Alî Rezâ (ob. 203/818) : la Volonté divine foncière *(mashî'at)*, l'acte de volition *(irâdat)*, l'action instauratrice *(ibdâ')*. Cette triade constitue l'Impératif actif, l'Impératif divin en sa signification *active (Amr fi'lî)*, c'est-à-dire la mise de l'être à l'impératif : le *Esto* (KN) qui précède et détermine tout *esse* de tout *ens*. L'être mis originellement et primordialement à l'impératif est ce que la prophétologie théosophique désigne comme la *Haqîqat mohammadîya* (la Réalité mohammadienne) ou la Lumière des Lumières. C'est le plérôme de la prophétie et de l'imâmat éternels, constitué par les entités de pure lumière de ceux que le shî'isme désigne comme les « Quatorze Très-Purs » *(Chahârdeh Ma'sûm :* le Prophète, Fâtima sa fille, les Douze Imâms). L'être que les philosophes avicenniens désignent comme la Première des Intelli-

gences angéliques hiérarchiques, devient ici précisément l'Intelligence de cette primordiale Lumière des Lumières. Mollâ Sadrâ s'est, quant à lui, exprimé ailleurs, comme tout théosophe shî'ite, sur la *Haqîqat mohammadîya.* Mais celle-ci n'intervient pas dans le petit « Livre des pénétrations métaphysiques », bien que le prologue laissât entrevoir qu'il en serait question. La lacune est comblée par le commentaire de Shaykh Ahmad.

S'ensuit alors une différence structurale essentielle. Pour Mollâ Sadrâ, l'Intelligence Agente est Esprit-Saint (ce n'est pas cette identification que met en cause la critique de Shaykh Ahmad). Se conjoindre à l'Intelligence Agente, c'est, nous l'avons vu, le sommet auquel l'acte d'exister atteint le *summum* de Présence. Ainsi toute la métaphysique de l'être, chez Mollâ Sadrâ, débouche sur une métaphysique de l'Esprit-Saint. Seulement, il identifie ici précisément l'Esprit-Saint avec le *'âlam al-Amr,* le monde de l'Impératif divin, c'est-à-dire l'Impératif créateur, entendu comme évoquant l'être à l'impératif, comme *Amr fi'lî,* impératif actif. Remarquons, en passant, que cet Impératif contient en dernier ressort le secret de la préséance de l'*exister* sur les essence ou quiddités; car cet impératif « impérative » les existences, non pas les quiddités, c'est-à-dire les existences mêmes de ces quiddités, non pas ces quiddités à l'état d'abstractions logiques. Mais alors tout l'effort de Shaykh Ahmad Ahsâ'î sera de montrer que l'Intelligence-Esprit-Saint aussi bien que la *Haqîqat mohammadîya,* constituent non pas le *Amr fi'lî,* mais le *Amr maf'ûlî,* c'est-à-dire non pas l'impératif *actif,* mais l'impératif *activé,* l'impératif en sa *significatio passiva.*

De cette différenciation d'un double aspect dans la réalité impérative, résultent deux conséquences. La première concerne la thèse de Mollâ Sadrâ et d'Ibn 'Arabî affirmant *wahdat al-wojûd* (au sens que l'on a montré ci-dessus, IV, § 2, pp. 75ss.). En tout état de cause, cette unité englobe bien tout ce qui est *Amr maf'ûlî,* mais non pas le *Amr fi'lî,* le faire-être, celui-ci restant au-delà de l'être. La seconde conséquence concerne la perspective finale sur laquelle s'achève le « Livre des pénétrations métaphysiques ». Ici, nous prions que l'on veuille bien se référer à la longue note finale de notre traduction (la note 130). Car au moment où

Mollâ Sadrâ proclame que le cycle de l'être est achevé par la rejonction avec l'Intelligence Agente comme étant l'Esprit créateur (achevé sans doute en tant qu'existence créée, mais l'existence créatrice est sans limite), pour Shaykh Ahmad Ahsâ'î cet achèvement ne saurait jamais ainsi advenir, parce que le *Amr maf'ûlî* ne peut jamais rejoindre le mystère du *Amr fi'lî.*

Il y a, certes, quelque chose de grandiose dans la conception qui s'exprime chez Shaykh Ahmad Ahsâ'î : celle d'un « voyage chérubinique », pourrait-on dire ici aussi, qui entraîne éternellement l'Intelligence-Esprit-Saint, elle-même, à la rejonction avec la Réalité prophétique éternelle *(Haqîqat mohammadîya)* ou Lumière des Lumières, et qui alors les entraîne ensemble en un pèlerinage éternel vers l'Inaccessible, dont elles se rapprochent sans cesse et qui, toujours plus lointain, sollicite sans cesse une nouvelle approche. Mais il n'est pas sûr, d'après ce que nous connaissons de ses autres livres, que, si l'on eût pu s'expliquer, Mollâ Sadrâ n'eût pas été tout à fait d'accord sur cette métaphysique qui, dans le refus de l'atteinte définitive et de la possession, illustre non pas tant le motif de la « Quête du paradis » que l'idée même du « paradis ».

Notes 59 à 69

59. Cf. notre édition de la version persane d'Abû Ya'qûb Sejestânî, *Kashf al-Mahjûb* (Bibl. Iranienne, vol. 1), Téhéran-Paris, 1949, index s.v. *bast,* ainsi que notre *Trilogie ismaélienne* (Bibl. Iranienne, vol. 9), *ibid.* 1961, index s.v. *ays, ta'yîs* etc.

60. Où l'on peut comprendre le suffixe *î* soit comme *yâ'e tankîr,* suffixe d'indétermination, soit comme *yâ'e masdar,* suffixe de nom verbal pour former un terme abstrait.

61. M. Osman Yahya prépare un Dictionnaire des termes techniques du *Kitâb al-Fotûhât al-Makkîya* d'Ibn 'Arabî.

62. Nous référons sur ce point à quelques-unes de nos publications antérieures: *Avicenne et le Récit visionnaire* (Bibl. Iranienne, vol. 4 et 5), 1954; *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî,*

Paris, Flammarion, 1958 ; *Physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien* (dans le volume *Ombre et Lumière)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1961.

63. Cf. ci-dessus p. 40, *Esquisse bibliographique*, n° 37.

64. Ici, comme précédemment, il faut en revenir, pour apprécier la situation dans l'ensemble de l'ontologie, à Et. Gilson, *L'Être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948, pp. 16 ss.

65. On comprendra que celui qui fut le premier traducteur de Heidegger en français, et qui est ici le traducteur de Mollâ Sadrâ, se trouve précisément ici sur un difficile chemin de crête.

66. Cf. notre étude sur *Le thème de la Résurrection dans le commentaire du "Kitâb Hikmat al-Ishrâq" de Sohrawardî par Mollâ Sadrâ* (Mollâ Sadrâ Commemoration Volume, The Iran Society, Calcutta; sous presse).

67. Comme semble y consentir Et. Gilson, *op. cit.*, p. 20, tout en estimant que l'existentialisme « dans son effort légitime pour remettre de l'existence dans l'être » l'a peut-être une fois de plus « essentialisé » *(ibid.* p. 17).

68. Dans son *Sharh al-Osûl mina'l-Kâfî*, cf. ci-dessus p. 38, *Esquisse bibliographique*, n° 33. Cf. également notre étude *De la philosophie prophétique en Islam shî'ite* (Eranos-Jahrbuch XXXI), Zürich, Rhein-Verlag 1963, pp. 50 à 116, ainsi que notre *Histoire de la philosophie islamique* I (Gallimard 1963), le chap. II.

69. Cf. notre *Trilogie ismaélienne*, index s.v. Paraclet.

LE LIVRE DES

PENETRATIONS METAPHYSIQUES

(Traduction du texte arabe)

PROLOGUE

1. Nous rendons gloire à Dieu et nous invoquons le secours de sa force par laquelle il a constitué le *Malakût*[1] de la Terre et du Ciel, le secours du Verbe par lequel il a produit la seconde création et la première création; qu'il soit en aide à l'effort pour éduquer les facultés susceptibles d'atteindre graduellement à la perfection, rendre aptes à la conjonction avec l'Intelligence agente les intellects réceptacles des réalités suprasensibles et des états mystiques, expulser par les lumières des preuves démonstratives les démons des conjectures qui égarent, refouler dans l'abîme des égarés et le «séjour des superbes» (16:31) les ennemis de la théosophie[2] et de la certitude personnelle. Et nous prions sur Mohammad, missionné avec le Livre de Dieu et sa lumière descendue avec lui sur toutes créatures,—sur sa famille et ses descendants, les Imâms Très-Purs, préservés des souillures de la nature, les sacro-saints immunisés contre les ténèbres de la connaissance conjecturale par les lumières de la Vérité et de la Certitude. O mon Dieu ! ta bénédiction et ta paix soient sur lui, sur eux, sur tous leurs pieux shî'ites qui suivent leur voie et les ont choisis comme guides !

2. Et maintenant: le moins prestigieux et méritant d'entre les hommes, le plus faillible et fautif d'entre eux, *Mohammad Sadroddîn Shîrâzî*, déclare ceci: Frères qui cheminez vers Dieu à la lumière de la gnose mystique (*'irfân*), prêtez attentivement l'ouïe de vos cœurs à mon livre, afin que pénètre à l'intérieur de vous-mêmes la lumière de ma théosophie; faîtes bon accueil à mes propos; considérez les rites de ma religion personnelle en matière de foi en Dieu et en la Résurrection, comme une foi au sens vrai, cette foi

qui, pour les âmes instruites des hautes connaissances, résulte des preuves certifiantes et des Signes divins, ainsi que Dieu y fait allusion dans ces mots: « Chacun des croyants met sa foi en Dieu, en ses Anges, en ses Livres, en ses Envoyés » (2:285), et encore: « Celui qui refuse sa foi à Dieu, à ses Anges, à ses Livres, à ses Envoyés et au Jour de la Résurrection, celui-là est dans un égarement lointain » (4:135).

Et cela, c'est cette sagesse (cette *theo-sophia*) dont le don est prodigué à ceux qui en sont dignes et refusé à ceux qui en sont indignes, et c'est elle précisément, cette théosophie, qui est la connaissance de Dieu par son essence, celle à laquelle fait allusion ce verset: « Ne te suffit-il pas que ton Seigneur soit un témoin présent à toutes choses? » (41:53). Quant à la connaissance de Dieu par la connaissance des horizons et des âmes (c'est-à-dire du monde extérieur et du monde intérieur), c'est celle à laquelle réfère ce même verset: « Nous leur montrerons nos Signes aux horizons et dans leurs âmes, de sorte qu'il leur soit évident qu'il est le Vrai » (41:53). C'est pourquoi les connaissances théosophiques (c'est-à-dire connaissances de Dieu par son essence) sont elles-mêmes, comme telles, la foi en Dieu et en ses Attributs, tandis que les connaissances par les horizons et les âmes sont des Signes *(âyât)* pour la connaissance de Dieu, du monde de ses Anges *(malakût)*, de ses Livres et de ses Envoyés, — des témoins *(shawâhid)* pour la connaissance du Dernier Jour et de ses événements: la tombe, la résurrection, l'interrogatoire, le livre, l'examen du compte, la Voie *(sirât)*, le stationnement devant Dieu, le paradis et l'enfer.

Cette théosophie, enfin, ne consiste ni en disputations scolastiques, ni en un conformisme se rangeant aveuglément aux opinions communes, ni en une philosophie *(falsafa)* déplorablement théorique, ni en imaginations vaines à la manière des soufis[3]. Non, elle est le fruit de la méditation sur les Signes de Dieu, de la réflexion approfondie sur le royaume de ses Cieux et de sa Terre; elle s'accompagne d'une rupture décisive avec tout ce à quoi s'attache la nature des disputeurs et des gens de la masse, d'un rejet total de tout ce que goûtent et apprécient les cœurs des gens à succès.

3. Dans mes livres et mes traités précédents, je vous ai déjà présenté, ô mes frères, certains philosophèmes qui éclairent, certaines nourritures de qualité subtile et, pour servir à l'éclat des esprits et à la parure des intelligences, certains prolégomènes pouvant rendre un grand nombre de services. Ce sont autant de chemins offerts à notre marche vers les étapes où nous sommes guidés, vers les degrés qui nous exhaussent au suprême sommet : sciences du Qorân, science de l'herméneutique spirituelle *(ta'wîl)* et des sens cachés de la communication divine *(Wahy)* et de la Révélation *(tanzîl)*, tout ce que le Sublime Calame *(al-Qalam al-a'zam)* inscrit sur l'Auguste Table *(al-Lawh al-karîm)* et que peut y lire celui chez qui Dieu en inspire la lecture, celui à qui il s'adresse directement par ses Paroles et à qui il fait comprendre ses Signes indubitables, contenus dans ce que l'Esprit fidèle (l'Ange Gabriel) apporta d'en haut (cf. 26:193) au cœur de celui que Dieu avait choisi et qu'il guida. Celui-là, Dieu en fait tout d'abord un khalife pour le monde terrestre, une parure du monde angélique inférieur *(malakût soflî)*. Puis, il le rend digne de son monde supérieur, il en fait un Ange dans le monde angélique céleste *(malakût samâwî)*[4]. Si quelqu'un a le temple de son cœur illuminé par ces lumières, son esprit s'élèvera vers cette Haute Demeure. Mais si quelqu'un les nie ou leur refuse sa foi, c'est qu'il est d'ores et déjà descendu dans le gouffre des mauvais, l'abîme des démons et des pervers, le « séjour des superbes » (16:31), des compagnons du feu infernal.

4. Le problème de l'être *(wojûd)* est le fondement des positions philosophiques, la base des questions théologiques, le pivot sur lequel tourne le moulin de la science du *Tawhîd*, de la science de l'eschatologie *(ma'âd)*, de la résurrection des esprits et des corps, ainsi que beaucoup de choses pour la découverte desquelles nous avons été un isolé, seul à les mettre en lumière. Chez celui qui ignore la science de l'être, l'ignorance envahit jusqu'aux sources mêmes des problèmes et des questions primordiales. Parce qu'il est inconscient de la science de l'être, voici que lui échappent les arcanes et les secrets des hautes connaissances, la science des choses divines et des prophéties les concernant, la connaissance de l'âme, de ses conjonctions (avec son Principe) et de son retour au Principe

de ses Principes, à la fin de ses fins.

Pour toutes ces raisons, nous avons jugé opportun de commencer par exposer cette science de l'être dans le présent livre, où nous nous proposons de traiter des sources des réalités métaphysiques de la Foi, et des positions de la philosophie et de la théosophie mystique[5]. Nous commencerons donc ici par les philosophèmes de l'être, et par démontrer que l'*être* est le principe positif dans chaque *étant (mawjûd)*, c'est-à-dire qu'il est la réalité *(haqîqat)*. Tout ce qui est autre que l'être est comme un reflet, une ombre, un simulacre.

Ensuite nous mentionnerons quelques positions doctrinales subtiles et quelques philosophèmes importants qui, par la faveur et l'inspiration divine, nous sont venus à l'esprit : questions en lesquelles consiste la connaissance de l'Origine et du Retour; la connaissance de l'âme et de la résurrection qui la réunit aux esprits et aux corps; la connaissance de la prophétie et de la *walâyat*[6]; le mystère de la descente de la Communication divine *(wahy)* et des Signes; l'angélologie, avec les inspirations et les signes qui sont dûs aux Anges; la démonologie, avec les suggestions et les doutes qui sont l'œuvre des démons; la thèse du monde de la tombe et du monde intermédiaire *(barzakh)*; la manière dont Dieu connaît les choses sous leur forme universelle et dans leur réalité particulière; la connaissance du Décret prééternel et de la destinée, du Calame et de la Table; la thèse des archétypes de lumière ou Idées platoniciennes; la question de savoir si l'intellection s'identifie *(ittihâd)* avec les intelligés, et si la perception sensible s'identifie avec son objet; la question de savoir si ce qui est simple, comme l'Intelligence et ce qui est au-dessus d'elle, *est* l'ensemble des êtres; la question de savoir si, bien que ses espèces et ses individus diffèrent en quiddité[7], et que ses genres et ses différences soient diversifiés par définition et par essence, l'*être* en sa totalité est une substance *(jawhar)* unique, n'ayant qu'une seule et unique ipséité, présentant simplement des niveaux et des degrés supérieurs et inférieurs. Tout cela entre autres questions que nous avons été seul à mettre en lumière, dans la découverte desquelles nous avons été un isolé, et dont nous avons traité séparément dans nos livres et dans nos opuscules, cherchant par là à nous

rapprocher de Dieu, à trouver accès auprès du Principe des Principes, Premier des Premiers.

Les connaissances que nous avons de ces choses ne consistent, avons-nous dit, ni en controverses scolastiques, ni en conformisme adoptant aveuglément les opinions communes; ce ne sont ni des spéculations philosophiques théoriques, ni des artifices de raisonnement sophistique, ni des imaginations à la manière des soufis[8]. Non, ce sont des connaissances démontrées à l'aide de preuves ayant pour source la découverte intuitive, et de la vérité desquelles témoignent le Livre de Dieu, la tradition de son Prophète et les *hadîth* des membres de la Maison de la prophétie, de la *walâyat* et de la sagesse (les saints Imâms).

J'ai construit mon traité en le rassemblant autour d'une introduction et de deux stations *(mawqif)*, dont chacune comprendra plusieurs « pénétrations » *(mashâ'ir)*[9]. C'est ce dernier mot précisément que j'ai choisi pour le titre, parce qu'il y a une correspondance entre le sens caché et l'apparence extérieure, entre le notoire et le secret[10]. Nous disons donc, en demandant à Dieu son secours et aux Anges de son univers spirituel *(malakût)* leur assistance :

Introduction : *où l'on approfondit le concept et les lois de l'être, et où l'on en établit l'essence et les états. Il y aura plusieurs pénétrations.*

(Comme on l'a déjà relevé, cette introduction et son titre correspondent à un plan primitif que l'auteur en fait n'a pas suivi. Le texte de l'ouvrage se présente comme comprenant en tout et pour tout huit *mashâ'ir* ou « pénétrations », avec leurs subdivisions).

Notes 1 à 10

1. Le mot *malakût* étant pris ici au sens que rappelle Shaykh Ahmad Ahsâ'î dans son commentaire (éd. Tabrîz, p. 25 : « Presque toujours, lorsque les philosophes emploient le mot *malakût*, ils entendent par là le monde des Ames (*'âlam al-nofûs*), c'est-à-dire le monde des entités séparées de la matière élémentaire et de la durée chronologique *(moddat zamânîya)*, mais non pas de la forme, parce que leurs formes et figures sont analogues à celles du monde

visible par les sens *('âlam al-shahâda)*. Mais il arrive aussi qu'on emploie le mot pour désigner de façon générale l'« hégémonique » des choses *(zimâm*, littéralement guide, rêne) grâce auquel ces choses subsistent, comme dans ce verset qorânique : «Demande-leur dans la main de qui est le *malakût* de toutes choses ? Celui qui protège et n'a pas à être protégé (23 : 90)». Et ce *malakût*, ce sont les réalités suprasensibles des choses *(haqâ'iq al-ashyâ' al-ghaybîya)*». En général, la hiérarchie des univers se présente dans l'ordre suivant : *molk, malakût, jabarût, lâhût*. Mais il y a des variantes de schémas. Shaykh Ahmad le rappelle, lorsque le mot *malakût* reparaît plus loin, à la fin du § 4 : «Les *'orafâ'* emploient le plus souvent le mot *Malakût* pour le monde des Ames. Quant au *Jabarût*, la plupart emploient le mot pour désigner le monde des pures Intelligences. Certains cependant l'emploient pour désigner l'ensemble du *Molk* (monde visible) et du *Malakût*. Il y en a qui inversent et mettent le *Malakût* au-dessus du *Jabarût*. Souvent dans le Qorân et dans les traditions, le mot *malakût* est employé pour signifier le *malakût* (l'hégémonique) d'une chose, grâce auquel cette chose subsiste. Pour l'auteur (c'est-à-dire *infra* § 4) il signifie l'Intelligence agente *('Aql fa''âl)*, c'est-à-dire le Dieu par qui et dont est créée la création *(al-Haqq al-makhlûq bihi)*» *(ibid.* p. 19). Ce dernier terme est un des termes caractéristiques du lexique technique d'Ibn 'Arabî. De ces explications, il ressort que le *malakût* désigne tantôt en particulier le « monde des Ames célestes » (dans lequel est compris le *'âlam al-mithâl, mundus imaginalis*), tantôt le *malakût* de chaque chose, c'est-à-dire son essence invisible, sa réalité « célestielle », suprasensible, la face angélique qui la guide et par laquelle elle subsiste. Il semble que l'« hégémonique » (cf. la notion stoïcienne de l'« hégémonikon ») traduise directement l'aspect du *malakût* que Shaykh Ahmad fait ressortir ici du texte de Mollâ Sadrâ. C'est encore cet aspect que Sohrawardî exprimait en donnant à l'âme comme lumière *(nûr)* une qualification empruntée au vocabulaire de l'ancienne chevalerie iranienne : *nur espahbad*. La première et la seconde création auxquelles fait allusion la ligne suivante, réfèrent respectivement au monde spirituel et au monde élémentaire.

2. Comme il y a eu mainte occasion de le rappeler dans des publications antérieures, le terme *hikmat* n'est pas exactement traduit par notre terme « philosophie », bien qu'on puisse souvent le traduire ainsi sans dommage. En fait *hikmat, hikmat ilâhîya*, ce n'est exactement ni ce que nous appelons philosophie, ni ce que nous

appelons théologie, mais est l'équivalent littéral du grec *theosophia* (cf. encore ci-dessous notes 64 et 114). Il faut avoir toujours présente à l'esprit la gnoséologie de nos penseurs. Mollâ Sadrâ en a donné un parfait schéma, entre autres, dans son commentaire des *Osûl al-Kâfî* de Kolaynî, dans le traité de la prophétologie et de l'imâmologie *(K. al-Hojjat,* lithogr. Téhéran, p. 445). Il en résulte que l'ange de la Connaissance pour le philosophe est identique à l'ange de la Révélation pour le prophète et à l'ange de l'Inspiration pour l'Imâm, mais sa fonction angélique s'actualise à des plans différents. C'est précisément dans la théosophie shî'ite que se noue le lien organique entre gnoséologie et prophétologie. Elle a pour corollaire la polarité du *zâhir* (extérieur, exotérique) et du *bâtin* (intérieur, ésotérique), ce qui d'emblée met la méditation philosophique dans une situation privilégiée, inconnue ailleurs en Islam. Aussi bien le terme de *hikmat ilâhîya,* dans le shî'isme, tendra-t-il de plus en plus à désigner, par excellence, l'exégèse ésotérique du Qorân, fondée sur l'enseignement des saints Imâms. Cf. notre *Histoire de la philosophie islamique,* vol. I (Gallimard, 1963), chap. I, § 1 et chap. II.

3. Le terme est sévère à l'égard des soufis, et pourtant Mollâ Sadrâ pense lui-même très souvent à la manière soufie et sa spiritualité est très proche de la leur. En fait, il a eu occasion de s'en expliquer en prenant position à l'égard du soufisme dans son livre intitulé *Kasr asnâm al-jâhilîya* (Démolition des idoles de l'ignorance), récemment édité par M. Dânesh-Pajûh (cf. ci-dessus esquisse bibliographique, p. 33). Il y prend résolument position contre un certain soufisme de son temps, dont l'extrémisme se manifestait dans le rejet et le mépris de tout effort intellectuel. Or, toute la spiritualité *ishrâqî,* de Sohrawardî à Mollâ Sadrâ, est un *barzakh,* un entre-deux conjoignant la méthode du soufi tendant à la purification intérieure, et la méthode du philosophe tendant à la connaissance (cf. notre article sur *La place de Mollâ Sadrâ Shîrâzî dans la philosophie iranienne,* in *Studia Islamica* XVIII, 1963, § 4 in fine, et *Sharh Osûl al-Kâfî,* p. 446). Il reste que Mollâ Sadrâ représente éminemment le type de spirituels shî'ites qui souvent parlent comme des soufis, mais n'appartiennent pas au soufisme comme tel, c'est-à-dire ne sont membres d'aucune *tarîqat.* D'où les théologiens légalitaires ont beau jeu de les accuser de soufisme, et eux de s'en défendre. Shaykh Ahmad Ahsâ'î qui, lui-même, connut plus tard une situation analogue, n'en adresse pas moins le même reproche à Mollâ Sadrâ (par ex., comment. p. 8).

Ce qu'il faut discerner, c'est l'aspect du soufisme tel qu'il se présente historiquement, et l'aspect du soufisme considéré dans son essence. Sous le premier aspect, Shaykh Ahmad, d'accord ici avec beaucoup de spirituels shî'ites, en a jugé dans les termes suivants : « Les soufis professent, comme le rappelle 'Abdol-Karîm Gîlânî (832/1428) dans son *Livre de l'Homme Parfait (al-Insân al-Kâmil)*, que le signe (ou la stipulation) du soufisme est qu'il suive la voie de la *Sunna* et de la *Jamâ'a*. Lors donc que le principe du soufisme repose sur cette doctrine (ou sur ce rite, *madhhab*, le sunnisme), il faut que le sentiment intime du soufi se mette d'accord avec elle. Si quelque chose lui apparaît comme contraire au sunnisme, même si dans son sentiment intime il le trouve vrai, il est obligé de le réfuter, même par quelque chose de faux, et de s'en écarter, même pour se rallier à quelque chose de faux » (comment., p. 8). (Rappelons que le shî'isme revendique également la *Sunna*, mais comme la tradition intégrale englobant le *corpus* des *hadîth* des saints Imâms). Quant au soufisme considéré dans son essence, un penseur shî'ite comme Haydar Amolî (VIII[e]/XIV[e] siècle) a consacré l'œuvre de sa vie à montrer qu'il était inséparable du shî'isme (cf. notre article *Haydar Amolî, théologien shî'ite du soufisme*, in *Mélanges Henri Massé*, Université de Téhéran, 1963). La question s'élucide si, laissant de côté la polémique, on étudie soigneusement la spiritualité inculquée dans l'enseignement des saints Imâms (il remplit des volumes, on le sait). En fait, la spiritualité shî'ite n'a pas besoin de la spécification du soufisme ni de l'organisation congrégationnelle du soufisme *(tarîqât)*, parce que la doctrine des Imâms est déjà une initiation spirituelle. (Aussi bien tout le soufisme shî'ite, depuis le XIII[e] siècle, avec Sa'doddîn Hamûyeh, inclut-il cette dernière). Si, historiquement, la majorité du soufisme s'est développée en milieu sunnite, c'est justement parce que le sunnisme est, comme tel, privé de l'enseignement des saints Imâms et de leur *walâyat*. Telle peut être caractérisée, à grands traits, la situation, à la fois à l'aide des textes et à l'aide d'entretiens avec d'éminents représentants de la conscience spirituelle shî'ite de nos jours. Cf. encore notre *Histoire de la philosophie islamique*, chap. VI, § 1.

4. De nouveau ici, emploi caractéristique du terme *malakût*. L'« angélomorphose » de l'homme s'accomplit du niveau du *malakût* inférieur au niveau du *malakût* céleste. Cela présuppose la parenté et l'homogénéité entre *Animae humanae* et *Animae caelestes* (ou *Angeli caelestes*, les Ames motrices des Sphères célestes). Chez Avicenne

(nommément dans le *Récit de Hayy ibn Yaqzân)* les «Anges terrestres» sont l'*intellectus speculativus* et l'*intellectus practicus* de l'âme humaine. Cf. notre livre *Avicenne et le Récit visionnaire* (Bibliothèque Iranienne, vol. 4 et 5), Téhéran-Paris 1954, vol. I, index s. v. *Ange, Anges terrestres*, pp. 326-327. On relèvera, au cours du présent livre de Mollâ Sadrâ, que toute son ontologie, sa doctrine de l'être, donnant à l'existence la priorité sur la quiddité, est solidaire de sa doctrine du «mouvement intrasubstantiel» ou «transsubstantiel» *(harakat jawharîya)*, laquelle permet de fonder l'idée des métamorphoses de l'être humain en son devenir posthume. La fonction khalifale de l'homme s'entend ici de l'homme qui s'est assimilé les hautes sciences spirituelles, auxquelles fait allusion le début du paragraphe. Quant aux autres désignations symboliques: le Calame suprême réfère à la I[re] Intelligence ou Intelligence de l'univers *('Aql al-Koll)* ; l'Auguste Table, la *Tabula secreta (Lawh mâhfûz)*, réfère à l'Ame du monde. Shaykh Ahmad Ahsâ'î (comment. pp. 9-10) insiste assez longuement sur le symbolisme traditionnel (l'encrier, l'encre, l'écriture cosmique) auquel fait allusion ce passage de Mollâ Sadrâ.

5. Nous avons ici une première indication selon laquelle le plan du livre comportait primitivement, dans la pensée de Mollâ Sadrâ, une extension beaucoup plus vaste que celle qui lui a été donnée par la rédaction effective. En fait la partie soi-disant introductive, traitant des principes de la métaphysique de l'être, occupe la majeure partie du traité. Les questions qui auraient dû être traitées ensuite, sont énumérées en détail dans la suite du paragraphe. En fait, seules quelques-unes d'entre elles seront traitées, et assez rapidement, dans le VIII[e] *Mash'ar;* cf. encore ci-dessous note 9.

6. *Walâyat* (non pas *wilâyat*) : terme essentiel du lexique de la pensée shî'ite, axée sur la polarité *nobowwat* (prophétie) et Imâmat ou *walâyat; zâhir* (exotérique) et *bâtin* (ésotérique); *sharî'at* (Loi religieuse littérale) et *haqîqat* (vérité gnostique); *tanzîl* (révélation, «descente» de la lettre) et *ta'wîl* (exégèse spirituelle, retour à la *haqîqat)* etc. La Réalité Mohammadienne ou Réalité prophétique éternelle *(Haqîqat Mohammadîya)* comporte un double aspect: *zâhir* et *bâtin,* prophétie et Imâmat. Le premier aspect a été manifesté en la personne des prophètes du cycle de la prophétie *(dâ'irat al-nobowwat);* Mohammad a été le dernier, le Sceau des prophètes *(Khâtim al-Anbiyâ).* Le second aspect a été manifesté secrètement avec chaque prophète, en la personne de son héritier spiri-

tuel *(Wasî)*; il l'a été publiquement avec le Sceau des prophètes, en la personne du I[er] Imâm, 'Alî ibn Abî Tâlib. Le I[er] Imâm a été le Sceau de la *walâyat* générale *(Khâtim al-walâyat al-motlaqa)*. Le XII[e] Imâm *est* et *sera* le Sceau de la *walâyat* particulière mohammadienne *(Khâtim al-walâyat al-khâssa)*. Au cycle de la prophétie a succédé le cycle de la *walâyat*, le cycle des Amis (et Aimés) de Dieu, les *Awliyâ Allâh*, désignation qui au sens strict ne s'applique qu'aux «Quatorze Très-purs», et par dérivation à ceux de leurs shî'ites qui atteignent le degré de l'Homme parfait. Plus exactement dit encore, ce qui a été clos, c'est la prophétie législatrice *(nobowwat al-tashrî')*; sous le nom de *walâyat*, continue une *nobowwat bâtinîya* («ésotérique») qui avait commencé avec Seth, l'Imâm d'Adam, et qui continuera jusqu'à la fin de cet *Aiôn*. Cette prophétologie et la gnoséologie qu'elle implique, sont déjà formulées dans l'enseignement des saints Imâms. Cf. tout le début du *Kitâb al-Hojjat* de Kolaynî, avec les différents commentaires, surtout celui de Mollâ Sadrâ, dont on trouvera un résumé dans notre étude *De la philosophie prophétique en Islam shî'ite* (Eranos-Jahrbuch XXXI, Zürich 1963), et dans notre *Histoire de la philosophie islamique*, chap. II. Cf. également notre *Trilogie ismaélienne* (Bibliothèque Iranienne, vol. 9. 1961), index s.v. *cycle*. C'est donc dans les textes rapportant l'enseignement des saints Imâms que figurent pour la première fois le mot et la notion de *walâyat*. Une recherche, rejoignant les considérations émises ci-dessus note 3, posera donc la question: que se passe-t-il, lorsque cette notion passe dans le soufisme non-shî'ite? En tout cas, traduire, comme on le fait souvent, le mot *walâyat* par «sainteté» et le mot *walî* par «saint», est une traduction impropre et inadéquate.

7. Corr. page 5, ligne 5 du texte, lire وأفراده ماهية au lieu de و افراد ماهيته

8. Ce sont les mêmes termes qui figuraient déjà ci-dessus dans le § 2; cf. supra note 3.

9. Comme nous l'avons fait observer dans l'introduction et ci-dessus note 5, Mollâ Sadrâ n'a pas suivi le plan annoncé. Nous allons bien rencontrer dans quelques lignes le mot Introduction *(fâtiha)*, suivi d'un titre annonçant plusieurs *mashâ'ir*, mais ensuite les *Mashâ'ir*, de longueur très inégale, se succèdent sans que rien annonce que l'Introduction soit terminée. Les deux *mawâqif* annoncés sont devenus trois *manhaj* formant les subdivisions de la 2[e] partie du Huitième *Mash'ar* (le texte contenu dans les *lemmata* de Shaykh Ahmad porte bien, il est vrai, p.215, les mots *mawqif thânî* au lieu de

manhaj thânî, mais cela ne change rien à la situation de fait). Pressé par le temps et ses occupations, Mollâ Sadrâ aura, sans doute, abrégé son dessein primitif.

Quant à l'ample programme de questions que Mollâ Sadrâ vient d'énumérer dans le § 4, il y aurait intérêt à l'expliciter par le commentaire de Shaykh Ahmad Ahsâ'î (éd. Tabrîz, pp.10-19), mais cela devrait prendre place dans un grand ouvrage d'ensemble. Pour nous limiter ici à quelques indications, relevons en particulier celles où Shaykh Ahmad explique comment et pourquoi il lui est impossible de suivre Mollâ Sadrâ dans sa doctrine de *wahdat al-wojûd* (unicité et univocité de l'être, c'est-à-dire de *l'exister*); la question reparaîtra tout au long du commentaire. En bref, Shaykh Ahmad assume une position qui s'accorde avec celle de la métaphysique ismaélienne : l'impossibilité de situer le Principe de l'être (qui est Super-être, parce qu'il est ce qui fait-être) à un niveau de l'être qui est nécessairement, comme tel, du *fait-être* (cf. notre *Trilogie ismaélienne,* index s.v.). C'est à partir seulement de l'Existence primordialement instaurée, faite-être, que l'on peut parler de *wahdat al-wojûd.* Relevons alors ce passage caractéristique (pp.13-14). Pour Shaykh Ahmad, aucune créature n'a accès au *Wâjib* (Nécesssaire). Parler de *wojud motlaq* (être absolu, indéterminé), cela présuppose que *wojûd* soit vrai en un même sens de Ce qui fait être *(Haqq)* et de ce qui est fait-être *(Khalq).* Il faut pour cela admettre que les limites données à l'être sont de pures représentations, sans réalité « objective ». Or, l'être n'est réalisé qu'avec l'actuation d'un certain état qui n'existait pas avant. Il y a variation de ces *ahwâl* (états) ; c'est donc de l'événement, du nouveau *(hâdith).* On ne peut disserter en termes positifs de l'être (de l'acte d'exister s'entend, non pas du verbe *être* des propositions logiques) qu'en parlant de l'être comme événement, innovation; l'existence est existence advenante *(wojûd hâdith).* «Si tu me demandes, écrit Shaykh Ahmad, comment intelliger l'être d'une réalité advenante, je réponds: de la même manière que tu intelliges l'être (l'existence) de la lumière de la lampe sur le mur, alors que sur le mur il n'y a rien de la lampe, parce que ce qui en existe sur le mur est un advenant *(hâdith,* chose nouvelle) constitué fondamentalement par l'incandescence de la lampe *(motaqawwim qiyâman roknîyan),* devant à cette incandescence son avènement à la réalité *(qiyâm tahaqqoq).* L'incandescence, c'est la vapeur *(dokhân)* pâtissant (subissant, *monfa'il*) au contact de l'action du Feu. Mais le Feu lui-même est occulte *(ghayb)* ; on ne le perçoit pas. Son action se manifeste par l'effet qu'il exerce (de

même l'être est l'effet exercé par le faire-être, lequel échappe à notre connaissance). Si tu me dis : quel degré de réalité *(tahaqqoq)* possède ce qui apparaît sur le mur, pour que tu le compares avec les entités constituées en réalités et subsistantes par elles-mêmes? Je réponds: Ces entités subsistantes par elles-mêmes, l'homme par exemple, ou les montagnes, si l'on envisage leur rapport, quant à leur réalité constituée *(tahaqqoq)*, leur consistance positive et substantielle *(thibât wa tadhawwot)*, avec l'Impératif de Dieu qui est l'effet de son acte (de son *fi'l,* le faire-être), je veux dire avec la Réalité Mohammadienne (*Haqîqat mohammadîya,* cf. ci-dessus note 6) et l'Existence primordialement créée, c'est-à-dire l'Encrier où puise l'encre le Calame qui est l'Intelligence (cf. supra note 4), eh bien! ce rapport est le même, quant à la réalite constituée, la consistance positive et substantielle, que le rapport de la lumière qui, de la lampe, se manifeste sur le mur, avec l'incandescence de la lampe, incandescence qui est la vapeur pâtissant, par l'embrasement, au contact de l'action du feu (Cf. encore infra notes 18 et 96). L'analogie vaut mot pour mot (...). Comprends, si tu es quelqu'un qui comprenne. Sinon, n'accuse pas de mensonge ce que ta compréhension n'atteint pas. Lorsque en vient à toi le *ta'wîl* (l'interprétation symbolique), se dévoile à toi la vérité évidente, non pas par la dialectique sur le sujet et le prédicat. Ne sois pas inattentif à mon propos. Car moi, je ne disserte sur *al-wojûd al-haqq* que par *via negationis (tanzîh).* Lorsque quelqu'un le qualifie par une qualification appartenant au fait-être *(hodûth)* je dis : cela n'est pas possible, puisque cela implique l'état de ce qui est fait être. »

Shaykh Ahmad Ahsâ'î indique encore d'autres positions fondamentales qui dominent son commentaire. On verra plus loin (§ 112) que la doctrine qui fait du sujet qui intellige et de l'objet de son intellection un seul et même acte d'exister *(ittihâd)*, est fondamentale pour Mollâ Sadrâ, à partir d'un certain moment de sa vie (cf. ci-dessus Introduction, p. 2ss.) et dans le présent livre. Qu'il s'agisse de la fusion unitive de l'intelligé et du sujet qui l'intellige, de l'objet sensible et du sens, Shaykh Ahmad entend d'une autre manière cette unité : elle est, par exemple, dans le sens lui-même comme *miroir,* non pas dans la faculté perceptive *(qowwat modrika)* (p. 17). Un autre développement important est amené par la mention, dans le texte de Mollâ Sadrâ, des Idées platoniciennes, les « archétypes de lumière ». Beaucoup de penseurs (d'al-Fârâbî à Mohsen Fayz), se sont mépris, estime Shaykh Ahmad

(pp. 16-17), en situant ces archétypes dans l'essence même *(dhât)* du Principe Emanateur. Ils ont oublié que Platon, lui aussi, tenait des prophètes sa sagesse, et que, lorsqu'il parle de « ce en quoi sont les archétypes », il veut signifier l'Elément primordial *(al-'Onsor al-aslî)* dont sont créées les choses, de même qu'il arrive aux théosophes shî'ites de dire *Dhât Allâh* (l'Essence divine) pour signifier *Dhât Walî Allâh al-motlaq*, l'essence de l'Aimé absolu de Dieu (l'Imâm primordial), laquelle correspond ici à *al-Haqq al-makhlûq bihi* (supra note 1). Shaykh Ahmad cite un passage de la célèbre *Khotbat al-Bayân* (Prône de la Déclaration, attribué au Ier Imâm, mais où s'exprime un Imâm éternel), passage où il est dit : « Dans le Trône *('arsh)* sont les archétypes de ce que Dieu a créé sur les continents et dans les mers. C'est le sens de ce verset : Point de chose dont les trésors n'existent chez Nous (15:21). »

Ces quelques remarques suffiront à montrer pourquoi il était impossible d'exploiter ici tous nos commentaires.

10. Sur le mot *mash'ar* : cf. Introduction (pp. 42 ss.), les considérations qui nous ont décidé à traduire *Kitâb al-Mashâ'ir* par « Livre des pénétrations métaphysiques ».

PREMIERE PENETRATION

Où l'on explique que l'être n'a pas besoin de notification

5. La réalité positive de l'*être* (son heccéité) [11] est la plus évidente des choses, étant une présence et une découverte immédiate. En revanche, sa quiddité est la plus obscure des choses, quand il s'agit de se la représenter et de l'approfondir. Son concept est entre tous celui qui a le moins besoin d'être notifié, étant une évidence et une patuité parfaite, et il est entre tous les concepts le plus général en extension. Son ipséité est la plus propre des propriétés, étant détermination et individuation, puisque c'est par l'*être* même qu'est individualisée toute chose individualisée, actualisée toute chose actualisée, déterminée toute chose déterminée et particularisée, l'*être* étant individualisé de par son essence même, déterminé concrètement de par soi-même, comme tu l'apprendras.

6. Qu'il ne soit pas possible de le notifier, c'est parce que la notification se fait par une définition ou par une description. Or, il n'est pas possible de notifier l'être au moyen d'une définition, puisque, n'ayant ni genre ni différence, il ne peut avoir de définition. On ne le peut pas mieux au moyen d'une description, puisqu'il n'est pas possible de connaître l'être par quelque chose qui soit plus manifeste et plus notoire que lui, ni par quelque forme qui soit à égalité avec lui.

7. Par conséquent quiconque projette de le notifier, se trompe, car il ne le notifiera jamais que par quelque chose de plus obscur. Toutefois, on peut se proposer d'y éveiller l'auditeur, de provoquer chez lui un ressouvenir, mais il ne s'agira, dans tous les cas, que d'une notification (ou définition) verbale.

8. Pour ma part je formulerai ceci : le fait de se représenter une chose en général signifie que le concept en est actualisé dans l'âme en accord avec ce qu'il y a *in concreto*. Tel est le cas pour les concepts et les quiddités universelles autres que l'être, lesquelles existent tantôt d'une existence concrète bien enracinée, tantôt d'une

existence mentale à la façon d'une ombre, leur essence se maintenant sous l'une et l'autre forme d'être. Or l'*être*, l'*exister*, ne comporte pas d'autre *exister* avec lequel il permuterait, tantôt à l'état extramental, tantôt à l'état mental, tandis que son concept se maintiendrait.

9. Toute réalité en acte d'être, ne comporte qu'un mode unique d'actualisation. L'acte d'être, l'exister, ne comporte pas d'existence mentale ou logique *(wojûd dhinî)*. Or, ce qui ne comporte pas d'existence mentale (c'est-à-dire le mode d'être d'un concept logique), n'est ni universel ni particulier, ni général ni propre [12].

10. D'où, l'*être* est soi-même quelque chose de simple, individualisé de par soi-même, n'ayant ni genre ni différence, et n'étant lui-même ni genre ni différence, ni espèce, ni accident général ni propriété. Quant à l'être (l'existence) dont on dit qu'il est accidentel pour les êtres (les existants), c'est un concept résultant d'une abstraction opérée par la pensée, ce n'est pas la réalité de l'acte d'être, de l'exister. Non, c'est un concept logique faisant partie des intelligibles seconds, tels que la réité, la non-nécessité, la substantialité, l'accidentalité, l'hominité, la nigritude, et toutes les autres abstractions exprimées par un nom verbal (*masdar*), lesquelles ne sont qu'une « imitation » (*hikâyat*) de choses dont les unes ont une réalité concrète, les autres non [13]. Or, ce dont nous traitons ici, ce n'est nullement cela. Loin de là, notre propos, c'est précisément « ce qui est imité », et cela, c'est une réalité une et simple, qui pour se trouver réalisée et actualisée n'a absolument pas besoin de l'adjonction d'un déterminant quelconque, que ce soit une différence ou un accident, une classe ou un individu.

11. Ou mieux dit, il arrive, certes, que ces choses lui soient adjointes, en fonction des concepts et des quiddités universelles qui sont actualisées et existent par elle, puisque tout acte d'être, toute existence, hormis l'Existence première et simple, laquelle est la Lumière des Lumières, implique une quiddité universelle contingente qui est l'objet de ces qualifications, en tant qu'elle est actualisée dans la pensée, de sorte qu'elle devient genre ou différence, élément essentiel ou accidentel, définition du description, et autres concepts universels faisant fonction d'attributs. Mais ces

qualifications (qualifiant par essence la quiddité) ne qualifient l'*être*, l'existence, que par accident.

Notes 11 à 13

11. Le terme arabe *annîya* a posé plus d'un problème aux chercheurs en philosophie islamique. Versons au dossier du problème cette définition qu'en donne Shaykh Ahmad Ahsâ'i (comment. p. 20) : « La *annîya* de la chose, c'est sa réalité quand on considère cette chose comme positive et vraie. » الانية للشیء حقيقته بلحاظ كونه ثابتاً حاقاً

12. Signalons brièvement comment Shaykh Ahmad Ahsâ'î s'attache à montrer (comment. p. 18) en quel sens, cependant, l'on peut dire que l'être (l'existence) est universel, particulier, général, propre. Par exemple, on dira que l'être est un universel (*kollî*), non pas à la façon d'un universel qui se répartit entre les individus qui y participent, mais comme un universel comportant des exemplifications *(amthâl)* particulières, dans *chacune* desquelles il prend demeure *totalement chaque fois*, à la façon d'une lumière unique. Ces exemplifications ne seront donc pas des réalités partielles qui divisent l'être, mais des réalités permutant entre elles (les *abdâl* de l'être). Cette existence du *tout* dans le *chaque*, cette « monadologie », a une importance capitale pour la compréhension de l'imâmologie shî'ite. Le I[er] Imâm a dit : « Je suis par rapport à Mohammad comme la lumière par rapport à la lumière ». Shaykh Ahmad explique : « Cette lumière est totalement en Mohammad; elle est totalement en l'Imâm 'Alî; totalement en Fâtima; totalement en l'Imâm Hasan; totalement en l'Imâm Hosayn, ainsi de suite pour chacun des Quatorze Très-Purs. Car malgré sa multiplication elle est une. C'est ce que veulent dire les Imâms en disant : Nous sommes tous Mohammad. Le premier d'entre nous est Mohammad. Celui qui est au milieu, est Mohammad. Le dernier d'entre nous est Mohammad. » La même conception « monadologique » se trouve dans le traité proto-ismaélien en persan, intitulé *Omm al-Kitâb* (l'archétype du Livre), cf. notre étude *Epiphanie divine et Naissance spirituelle dans la Gnose ismaélienne* (Eranos-Jahrbuch XXIII, Zürich 1955), p. 244 note 207.

13. Sont une « imitation » des choses ayant une réalité concrète, l'hominité, par exemple, la nigritude. Sont une «imitation» des choses n'en ayant pas, la réité, par exemple, la possibilité. Cf. texte du commentaire persan, p.85, lignes 16-17. Sur la notion de *hikâyat (mimêsis,* imitation, histoire), cf, ci-dessous note 60.

DEUXIEME PENETRATION

Sur la manière dont l'être englobe les choses

12. La réalité de l'*être* n'englobe pas les choses existantes de la même manière que le concept de l'universel englobe les réalités partielles. En s'appliquant à ces choses, ainsi que nous t'y avons déjà rendu attentif, l'être, en son essence, n'est ni un genre, ni une espèce, ni un accident, puisqu'il n'est pas un universel naturel[13a]. Ou mieux dit : son englobement des choses est un autre cas d'englobement, que seuls peuvent comprendre les gnostiques, « ceux qui sont enracinés dans la Connaissance » (3:5). Dans certaine école de gnostiques[14], on le désigne tantôt comme le « Souffle du Miséricordieux » *(al-Nafas al-Rahmânî)*, tantôt comme « la Miséricorde qui embrasse toutes choses » (7:155), ou comme « le Dieu par qui (ou dont) est créé toute chose ». On parle également de l'expansion de la lumière de l'être sur les « temples » *(hayâkil)* des êtres non-nécessaires par eux-mêmes, et sur les réceptacles que sont les quiddités; enfin, on parle de sa descente dans les demeures que sont les ipséités.

13. Tu comprendras plus loin le sens de cette proposition: que l'être tout en étant par essence une réalité individuelle et individualisée, de par soi-même déterminée, est aussi ce qui individualise toutes les quiddités universelles qui existent par lui ; tu comprendras de quelle manière il leur est uni ; comment, dans la réalité extérieure concrète, ce sont elles qui en sont les prédicats; comment dans la pensée et selon l'analyse opérée par l'intellect, c'est son concept qui leur advient comme s'il était un accident.

14. Il t'apparaîtra également de quelle manière il est vrai de dire que la réalité de l'être, tout en étant individualisée de par soi-même, comporte des réalités différenciées en fonction de

la différenciation des quiddités contingentes, dont chacune est unie à l'un des degrés de l'être et à l'un des plans de l'être [15], hormis l'Existence divine primordiale, laquelle ne comporte pas de quiddité, parce qu'elle est l'acte d'être à l'état pur, dont on ne peut concevoir qu'il y en ait de plus complet, de plus intense ni de plus parfait. Ni généralité ni particularité ne sont mélangées à son être; aucune définition ne le définit; aucun nom ni description ne le précisent; aucune connaissance ne le contient. « Les faces s'inclinent devant le Vivant, l'Eternel » (20 : 110).

Notes 13ᵃ à 15

13ᵃ. Le commentaire persan précise: « Le *kollî-e tabî'î* désigne la quiddité telle qu'elle est en elle-même, indifférente à l'universalité (l'être d'un concept logique) et à la singularité (l'être *in concreto)* » (p. 89 du texte). Sur la notion avicennienne de *natura communis* cf. Et. Gilson, *Jean Duns Scot, introduction à ses positions fondamentales,* Paris 1952, p. 110. Cf. encore ci-dessous note 20.

14. Il s'agit de l'école d'Ibn 'Arabî. Sur la notion de *Nafas al-Rahmân* cf. notre livre L'*Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî,* Paris 1958, p. 88 et p. 220 note 22 ; Mollâ Sadrâ y fera de nouveau allusion plus loin, § 97 (note 59). Le commentateur persan rappelle ici le célèbre *hadîth :* « Dieu était et il n'y avait rien d'autre avec lui». En entendant ce *hadîth,* Jonayd (ob. 298/910), le maître du soufisme de l'école de Baghdâd, s'était écrié : « Et il en est maintenant encore comme il en était ». Il y a lieu ici de relever quelques propos des saints Imâms, cités dans le commentaire persan (pp. 91-92 de notre texte). Du VIIᵉ Imâm, l'Imâm Mûsa Kâzem (ob. 183/799), ce propos : « Il n'y a pas d'autre voile entre Lui et sa création que sa création même : un secret voilé est (ici) voilé sans qu'il y ait de voile, un secret caché est (ici) caché sans qu'il y ait de rideau. » Du IIIᵉ Imâm, l'Imâm Hosayn (ob. 61/680), ce propos : « Tu t'es fait connaître à moi en quelque chose. Alors je te vois en chaque chose, car tu es celui qui est manifesté à chaque chose». Du même Imâm, dans une prière pour le jour de *'arafat :* « Comment référer à Toi par quelque chose qui dans son être a besoin de Toi ? Quelque chose

d'autre aurait-il donc une manifestation que tu n'aurais pas, pour que cet autre Te manifeste lorsque tu serais absent, pour que Tu aies besoin d'un indice qui te montre quand Tu serais au loin, de sorte que ce seraient les vestiges qui feraient parvenir jusqu'à Toi ? Aveugle est l'œil qui ne te voit pas, tandis que tu ne cesses de l'observer. . . » Et du Ier Imâm, l'Imâm 'Alî ibn Abî Tâlib (ob. 40/661), cette suite de propos : « Poser son unicité (accomplir le *tawhîd*), c'est le distinguer de sa création, mais ce qui résulte de cette distinction, c'est l'intervalle d'une qualification, non pas l'intervalle d'une séparation. » « Intérieur aux choses sans s'y mélanger, extérieur aux choses sans en être ôté. » « Intérieur aux choses, mais non pas comme une chose entre dans une autre chose ; extérieur aux choses, mais non pas comme une chose sort d'une autre chose ».

15. Relevons ici, parmi beaucoup d'autres tout au long de son commentaire, un développement de Shaykh Ahmad Ahsâ'î montrant l'incidence de l'ontologie sur l'imâmologie shî'ite (et réciproquement), parce que celle-ci envisage les Imâms, plus exactement les « Quatorze Très-Purs » (les XII Imâms, Fâtima, le Prophète), non pas d'abord dans leur apparition historique éphémère, mais dans leur existence plérômatique et leur fonction cosmogonique (cf. infra note 18). Skaykh Ahmad ne peut se rallier à la thèse énoncée par Mollâ Sadrâ en tête de ce § 14, qu'à la condition d'entendre que cette réalité de l'être est la « matière » de ces choses multiples, de même que le bois dont la réalité, individualisée quant à son essence même qui en fait du bois, ne laisse pas d'être une et identique quant à ce qu'il y a dans le siège, la porte, le navire. C'est que le shaykh n'admet pas pour autant que le bois soit une réalité simple. Non, elle est composée d'une matière et d'une forme, si bien qu'un siège, par exemple, est composé d'une matière qui est cette réalité composée elle-même d'une matière et d'une forme, lesquelles constituent à elles deux le bois, — et d'une forme. De même, l'être, l'existence, est composé d'une « matière » qui est « une Face de son Seigneur » *(jihat min rabbi-hi)* et d'une forme qui est son ipséité. Les choses existantes en sont des répartitions au sens que nous avons dit (cf. supra note 12). « Cela dit suivant le dire de nos philosophes affirmant l'unité de la réalité de l'être dans chaque existant, mais quant à notre dire à nous, qui se conforme à l'enseignement de nos guides, les saints Imâms, il est celui-ci : l'être, l'existence, ce sont des réalités *(haqâ'iq)* multiples. La pre-

mière, c'est l'existence primordiale (l'être) des Quatorze Très-Purs, rien d'autre. Dieu n'a point créé autre chose qu'elle, et n'a créé rien d'autre comme réalité de l'être au sens vrai (*haqîqat*). Ensuite, de leur irradiation, il a créé les prophètes. Ensuite, de l'irradiation de l'être des prophètes, il a créé l'être des croyants fidèles. Ainsi de suite, jusqu'à l'humus. Aucune réalité n'est créée de l'essence qui lui est inférieure. La réalité inférieure est créée de l'irradiation de la réalité supérieure. La réalité supérieure, c'est, par exemple, le soleil lui-même ; la réalité inférieure c'est son irradiation illuminant la Terre. Chaque degré est réalité au sens vrai (*haqîqat*) à son rang propre, et par rapport à ce qui est au-dessous d'elle ; elle est symbole et figure (*majâz*), effet opéré, par rapport à ce qui est au-dessus d'elle.» (éd. Tabrîz, pp. 36-37. C'est aussi bien tout le principe du *ta'wîl,* de l'exégèse symbolique, qui est énoncé ainsi).

TROISIEME PENETRATION

De ce qui fait l'essence de l'être in concreto

15. Sache — que Dieu Très-Haut te soit en aide par sa lumière ! — que l'être est la plus apte des choses à posséder une réalité *existante.* Plusieurs considérations décisives sont à prendre à témoin.

1re Considération prise à témoin [16]

16. La réalité de chaque chose, c'est son acte même d'être, duquel résultent les effets et les efficiences que l'on attend de cette chose. L'être est donc entre toutes choses la plus apte à posséder une réalité, puisque c'est par l'être que tout ce qui n'est pas l'être, vient à posséder une réalité. L'être, l'exister, est donc la réalité de tout ce qui possède une réalité, sans que lui-même ait besoin de quelque autre réalité pour posséder une réalité. Ainsi il existe de par soi-même *in concreto,* tandis que ce qui est autre que lui, je veux dire les quiddités, existe *in concreto* par lui, non pas par soi-même.

17. Nous entendons par là que, lorsque l'on dit d'un concept, l'homme par exemple, qu'il possède une réalité ou une existence, la signification en est qu'il existe *in concreto* (ontiquement) une certaine chose à laquelle il s'applique, et à laquelle on donne en attribut d'être un homme. De même pour le cheval, le ciel, l'eau, le feu et toutes les autres intitulations. Les concepts qui sont réalisés dans les individus concrets, sont des intitulations attribuées à ces derniers. Dire que ces concepts sont réalisés ou qu'ils possèdent une réalité, cela signifie que leur contenu conceptuel est attribué à une chose en vertu d'une attribution tenant à son essence (non pas accidentelle). Les jugements formulés dans ce cas, tels que « ceci est un homme », « cela est un cheval », sont des jugements nécessaires essentiels. Il en va de même concernant le concept de la réalité, de l'existence et de ses synonymes. Il faut que l'inti-

tulation en soit attribuée à une chose, pour que l'on puisse dire d'une chose, par une attribution tenant à son essence, que ceci est telle ou telle réalité. Le jugement formulé dans ce cas est ou bien un jugement de nécessité essentielle (dans le cas des êtres nécessaires *ab alio*), ou bien de nécessité prééternelle (dans le cas de l'Etre Nécessaire par soi-même).

18. Je ne veux pas dire que, lorsque l'on donne en attribut au concept da la réalité ou de l'exister — lequel est une représentation spontanée — d'être une réalité ou une existence, ce soit par le mode d'attribution d'une chose commune à plusieurs choses, puisque le fait d'attribuer une intitulation à elle-même n'implique jamais que ce soit par le mode de l'attribution commune à plusieurs choses, mais bien par une attribution primaire essentielle, non pas commune à plusieurs [17].

19. Non, ce que je veux dire, c'est ceci : la chose (à savoir l'être) dont l'annexion (selon les Péripatéticiens) ou dont la considération (selon les *Ishrâqîyûn*) accompagne la quiddité, est la chose dont il dépend que la quiddité possède une réalité. Nécessairement donc, c'est à cette chose qu'est attribué le concept de la réalité ou de l'existentialité (*mawjûdîya,* le fait d'être existant). Ainsi faut-il qu'il y ait pour l'être quelque chose qui en reçoive l'attribut *in concreto,* et à quoi cette intitulation soit essentiellement attribuée par le mode d'attribution commune à plusieurs choses. Or, quand une intitulation est attribuée à une chose *in concreto,* cette chose en est une individuation (Zayd, par exemple, par rapport à "homme"), et cette intitulation prend une réalité dans et par cette chose. De même y a-t-il pour le concept de l'être une individuation *in concreto;* il possède donc une forme déterminée et concrète, indépendamment de toute considération de l'intellect et de toute intervention de la pensée. L'être, l'exister, est donc existant effectivement, et l'existentialité de l'être (le fait que l'être soit existant) *in concreto* signifie qu'il est de par soi-même existant de fait *in concreto,* de même que Zayd, par exemple, est de fait un homme. Que Zayd soit effectivement un homme (la réalité humaine de Zayd comme réalité de fait) signifie l'existentialité (*mawjûdîya*) de Zayd. De même, le fait que l'être, l'exister, soit une réalité effective, signifie que l'être, l'exister, est de

par soi-même existant, tandis que tout ce qui est autre que l'être, est existant par l'être.

Ce n'est donc pas que l'être soit existant parce qu'il y aurait de l'être, une seconde existence, se surajoutant à lui, comme quelque chose qui lui surviendrait à la façon d'un accident. Il n'en pourrait être ainsi que par une abstraction opérée par l'esprit, ainsi qu'il en va pour les accidents que décompose une analyse mentale (D. : la genre et la différence, par exemple, existent d'une même et unique existence *in concreto*, tandis que par le fait de l'analyse mentale, l'un devient l'accident de l'autre). (L'existentialité de l'être tient à l'essence même de l'être), et telle est la différence avec la quiddité, celle de l'homme par exemple. En effet l'existentialité de l'homme (*mawjûdîya*, le fait que l'homme soit existant), signifie que quelque chose *in concreto* est homme, non pas que quelque chose *in concreto* est existence, tandis que l'existentialité de l'être (le fait que l'être soit existant) signifie que quelque chose *in concreto* est être, existence, c'est-à-dire réalité.

20. Sache que tout existant *in concreto* est autre que l'être, car il comporte un mélange et une composition, ne serait-ce que pour la pensée, à la différence de l'être pur. C'est en raison de cela que les philosophes disent : tout existant non-nécessaire par soi-même (*momkin*), c'est-à-dire tout ce qui possède une quiddité, forme un couple composite. Il n'y a donc aucune quiddité qui soit une réalité simple. Pour récapituler, disons : l'être est existant par soi-même, non pas par un autre que soi. Par là se trouvent écartés les pièges dont il est fait mention à propos de l'existentialité de l'être (c'est-à-dire concernant le fait que l'être *est* existant). Quant au concept abstrait de l'être par une opération de l'intellect, il en va de lui comme de tous les autres universaux et concepts logiques, par exemple la réité, la quiddité, la non-nécessité (*momkinîya*) et autres concepts semblables. Il y a toutefois cette différence que ce qui correspond à ce concept de l'être, ce sont des choses ayant racine dans la réalité positive et concrète, à la différence de la réité, de la quiddité et autres concepts logiques.

21. Sache qu'à toutes les existences (les actes d'exister) correspondent des réalités concrètes. Cependant leurs noms propres

sont ignorés. Pour suppléer à leurs noms, nous disons : l'existence de ceci, l'existence de cela (en référant à la quiddité). D'autre part, l'ensemble nécessite dans la pensée le concept général. En revanche, les noms et les propriétés des quiddités propres sont connus (v. g. homme, cheval, mouton etc.). Mais l'existence réelle de chacune des choses (son acte d'être absolument propre), il n'est pas possible de l'exprimer par un nom propre et un qualificatif propre, pour cette raison que la formation des noms et des qualificatifs est en correspondance avec les concepts et les universaux logiques; les noms et les qualificatifs ne correspondent pas aux ipséités individuelles en acte d'exister, ni aux formes concrètes.

2e *Considération prise à témoin*

22. C'est une chose claire et évidente que lorsque nous disons « ceci existe *in concreto* » et « cela existe dans la pensée », ce qu'il faut entendre par le *concret* (*al-khârij*, extra-mental) et par la *pensée* ne ressortit ni à la catégorie des réceptacles, ni à celle des emplacements, ni à celle des substrats. Non, ce que l'on signifie en disant que la chose existe *in concreto*, c'est qu'elle possède une existence en raison de laquelle en résultent les effets et efficiences que l'on en attend (D. : on allume le feu, on refroidit l'eau etc.), tandis que ce que l'on signifie en disant qu'elle existe dans la pensée, c'est tout autre chose (D. : on n'allume pas l'idée du feu, on ne refroidit pas l'idée de l'eau etc.). Si donc l'acte d'être, l'existence, n'avait pour toute réalité que la seule actualisation de la quiddité, il n'y aurait alors aucune différence entre l'être concret et l'être purement idéal (entre l'ontique et le logique). C'est là quelque chose d'impensable, puisqu'il arrive que la quiddité soit actualisée dans la pensée, sans pour autant exister *in concreto*[18].

3e *Considération prise à témoin*

23. Si l'existentialité des choses résultait de leurs quiddités mêmes, non pas de quelque chose d'autre, il serait impossible de les donner en prédicat les unes aux autres et de prononcer qu'une chose est une certaine chose, comme lorsque nous disons « Zayd est un vivant », « l'homme est un marcheur », parce que le contenu

du jugement prédicatif et ce qui en reçoit l'attribut, c'est la réunion accomplie, dans l'existence concrète, entre deux concepts qui diffèrent. De même, prononcer qu'une chose est une certaine chose signifie que ces deux choses sont réunies dans leur acte d'exister, tout en différant quant au concept et à la quiddité. Or, ce par quoi il y a la différenciation est autre que ce par quoi il y a la réunion. C'est à cela que revient le jugement énonçant que le jugement prédicatif postule la réunion *in concreto* et la différenciation dans la pensée. Dès lors, si l'acte d'être, l'exister, n'est pas quelque chose d'autre que la quiddité, l'aspect de l'identité ne se distingue plus de l'aspect de la différenciation. Le conséquent est faux, selon ce qu'on vient de dire. L'antécédent est donc également faux. Quant au lien de conséquence de l'un à l'autre, il se démontre ainsi : la validité du jugement prédicatif a pour fondement une certaine unité et une certaine différenciation, puisque s'il y avait là unité pure et simple, il n'y aurait pas de jugement prédicatif ; et s'il y avait là multiplicité pure et simple, il n'y en aurait pas non plus. Si donc l'exister était une simple abstraction conceptuelle, son unité et sa pluralité ne feraient que correspondre exactement à l'unité et à la pluralité des concepts et quiddités auxquels il serait rapporté. Dès lors qu'il en serait ainsi, aucune attribution commune entre les choses ne serait vraie; il n'y aurait plus que l'attribution primaire essentielle. Toute opération prédicative serait limitée à celle-ci, dont le fondement est l'identité dans l'ordre conceptuel[19].

4e Considération prise à témoin

24. Si l'acte d'être (l'existence) n'était pas en soi-même existant, il s'ensuivrait qu'aucune chose ne fût existante. La fausseté du conséquent entraîne la fausseté de l'antécédent. Le lien de conséquence se démontre comme suit. Lorsque l'on considère la quiddité en elle-même, indépendamment de l'acte d'être, elle est non-existante *(ma'dûma)*. De même lorsqu'on la considère en elle-même, en faisant abstraction aussi bien de l'existence que de la non-existence; considérée ainsi, la quiddité n'est ni existante ni non-existante. Si donc l'existence n'était pas en soi-même existante,

il ne serait pas possible d'affirmer l'une de l'autre (c'est-à-dire d'affirmer que la quiddité existe)[20]. Car affirmer une chose d'une autre chose, ou bien la rattacher à cette chose, ou bien la considérer en même temps qu'elle, tout cela présuppose l'existence de la chose dont on l'affirme (D. : v. g. la chaleur affirmée d'un corps), ou tout au moins quelque chose qui en implique l'existence. Si donc l'existence n'était pas en soi-même existante, alors que de son côté la quiddité, elle aussi, n'est pas en soi-même existante, comment quelque chose d'existant serait-il jamais réalisé ? (Comment y aurait-il de l'être réel ?). Dès lors, la quiddité ne serait jamais existante.

Quiconque se réfère à son sentiment intime, comprend, en toute certitude, qu'à moins que la quiddité ne fasse qu'un dès l'origine avec l'acte d'exister, comme telle est notre doctrine, ou bien à moins qu'elle soit le sujet auquel advient accidentellement l'exister, comme telle est l'opinion courante chez les Péripatéticiens, ou bien que ce soit elle qui, inversement, advienne comme un accident à l'existence (comme à un substrat), selon ce que professe une école d'entre les Soufis, en dehors de ces cas il est impensable que la quiddité soit jamais existante d'une manière quelconque, car rattacher du non-existant à du non-existant est une opération impensable. De même rattacher un contenu conceptuel à un autre, sans que l'un ou l'autre existe, ou que l'un soit l'accident de l'autre, ou que tous deux existent, ou que tous deux soient l'accident d'un troisième, est une opération radicalement caduque. L'intellect ne peut qu'en constater l'impossibilite[21].

25. Ce que disent certains, à savoir que l'existentialité des choses tient à l'ascendance qui les rattache à l'Etre Nécessaire, est une proposition inopérante. En effet, l'existence pour la quiddité n'est pas comme la filiation pour les enfants, puisque ceux-ci en reçoivent la qualification en raison de l'ascendance qui les rattache à une même personne. C'est que, dans ce dernier cas, l'actualisation du rapport est postérieure à l'existence des termes en rapport, tandis que la qualification des quiddités par l'existence n'est rien d'autre que leur existence même (cf. infra §§ 28 ss.).

26. *Bahmanyâr* dans son *Kitâb al-Tahsîl*[22] déclare : « Quand nous disons que telle chose est existante, nous entendons deux choses : la

première est qu'elle possède un certain être, comme lorsque nous disons «Zayd est en relation» (v. g. Zayd est père, possède la relation de paternité), et c'est là parler de manière figurée. La seconde est qu'elle existe au sens vrai du mot. En disant que la chose est existante, nous entendons qu'elle *est* son existence même, de même qu'au sens vrai le terme en relation *est* la relatione elle-même.»

5e Considération prise à témoin

27. Si l'acte d'être (l'existence) n'avait pas une forme *in Concreto,* aucune réalité partielle dans les espèces, c'est-à-dire aucun individu d'une espèce quelconque, n'aurait jamais de réalité. C'est qu'en effet la quiddité ne répugne en elle-même ni à être commune à plusieurs, ni à ce que l'universalité lui soit conférée dans la pensée, serait-elle même particularisée par mille particularisations résultant de l'adjonction de concepts multiples (car tout cela ne suffit pas à constituer une individualité). C'est pourquoi nécessairement l'individu comporte quelque chose qui se surajoute à la nature commune *(tabî'at moshtarika)*, et il faut que ce surplus soit quelque chose d'individualisé par essence, quelque chose dont on ne puisse concevoir que ce quelque chose advienne en commun à plusieurs. Or, précisément, nous n'entendons par l'acte d'être, l'exister, rien d'autre que ce quelque chose. Si donc ce quelque chose (ce surplus qui constitue l'individualité) n'avait pas de réalité dans les individus de l'espèce, aucun des individus de cette espèce n'aurait de réalité *in concreto.*

28. Si quelqu'un soutient que l'individuation résulte du rapport avec l'Etre Divin qui est individualisé par soi-même, on en comprendra l'erreur par l'exemple donné précédemment (cf. supra § 25), car la relation d'une chose avec une autre présuppose l'individuation de l'une et l'autre chose.

29. En outre, la relation en tant que relation est elle-même quelque chose de conceptuel et d'universel. Or, que l'on ajoute de l'universel à l'universel, il n'en résultera jamais l'individualité.

30. Cela, lorsque ce que l'on considère, c'est ce qu'il en est de la relation en tant que concept logique parmi d'autres; mais

alors, de ce point de vue, elle ne constitue pas une relation, elle n'est pas un concept dépourvu d'autonomie (D. : elle est dépouillée de la *nisbîyat*, de l'*esse ad*, c'est-à-dire de l'absence d'autonomie concrète). Mais lorsque ce que l'on considère, c'est ce qu'il en est de la quiddité par essence, alors, telle qu'elle est en soi, la quiddité ne soutient pas de rapport avec quelque chose d'autre qu'elle-même, tant qu'elle n'a pas un acte d'être par lequel elle est mise en rapport avec son existentiateur et instaurateur. Or, nous n'entendons précisément par l'existence *(wojûd)* rien d'autre que cet acte d'être *(kawn)*. Celui-ci, il n'est possible de l'intelliger et de le connaître que par la «vision présentielle» *(shohûd hodûrî)*, comme l'explication en sera donnée plus loin[23].

6e Considération prise à témoin

31. Sache que l'accident est de deux sortes : il y a l'accident advenant à l'existence, et il y a l'accident advenant à la quiddité. L'accident advenant à l'existence, c'est, par exemple, l'advenance, *in concreto*, de la couleur blanche au corps, de la situation-en-haut advenant au ciel, ou encore l'advenance de l'universalité et de la réalité d'espèce à l'homme, l'advenance de le réalité de genre à l'animal. L'accident de la quiddité, c'est, par exemple, l'advenance de la différence spécifique au genre, l'advenance de l'individuation à l'espèce.

32. Les compilateurs professionnels parmi les philosophes, s'accordent à dire dans leur langue que la qualification de la quiddité par l'existence et l'advenance de celle-ci à la quiddité, ne sont ni une qualification *in concreto*, ni l'advenance d'un accident immanent matériellement à son substrat, parce qu'il faudrait que le qualifié eût d'ores et déjà antérieurement un certain degré de réalité et d'être[24], un degré d'être où cependant il ne subirait pas encore le mélange de la qualification par cet attribut (à savoir l'existence), voire où il serait vacant et séparé de cette qualification et de son advenance, que cette qualification ait la nature d'une adjonction *in concreto*, comme dans le cas où nous disons «Zayd est blanc», ou bien celle d'une abstraction opérée par la pensée, comme lorsque nous disons «le ciel est au-dessus

de nous», ou bien celle d'une négation, comme lorsque nous disons «Zayd est aveugle». (Dans tous ces cas en effet, le qualifié a déjà un certain degré d'existence antérieurement à l'advenance de la qualification. Telle n'est pas la qualification de la quiddité par l'existence).

La qualification de la quiddité par l'existence est une qualification logique, il n'y a d'advenance que par l'analyse opérée par la pensée. Or, dans cette sorte d'advenance, il n'est pas possible que ce qui en est le substrat possède antérieurement un degré d'être et de réalité en acte d'exister, ni *in concreto* ni dans la pensée, un degré d'être où il serait vacant de cette existence dénommée accident. Car lorsque nous disons, par exemple, que la différence spécifique est un accident du genre, nous ne voulons pas dire que le genre ait une réalité en acte d'être, *in concreto* ou dans la pensée, indépendamment de cette différence spécifique. Non, ce que l'on veut dire, c'est que le concept de la différence est extrinsèque au concept du genre et lui est rattaché du point de vue de la pensée, bien que la différence ne forme qu'un avec le genre du point de vue de l'existence. Ainsi donc l'advenance (de la différence au genre) est au titre de la quiddité, du point de vue de l'analyse opérée par la pensée, bien que (genre et différence) ne fassent qu'une seule existence *in concreto.* De même en est-il pour la quiddité et l'existence, lorsque l'on dit que l'existence est un des accidents de la quiddité.

33. Ce raisonnement étant établi, nous disons ceci: si l'exister (l'acte d'être) n'avait pas une forme et une réalité *in concreto,* son advenance à la quiddité ne consisterait pas dans ce que nous avons exposé (à savoir que toutes deux ne font qu'un *in concreto*). Ou mieux dit, elle serait comme toutes les autres abstractions logiques que l'on rattache à la quiddité, après que celle-ci est positive et établie. Or, le fait est que nécessairement l'existence (l'acte d'être) est quelque chose par quoi précisément la quiddité est existante, et avec quoi la quiddité ne fait qu'un *in concreto,* bien qu'elle en diffère quant au sens et quant au concept, eu égard à l'opération analytique de l'esprit. Médite bien sur ce point[25].

7e Considération prise à témoin

34. Parmi les témoignages référant à ce problème, il y a celui-ci : les philosophes déclarent que l'existence des accidents en eux-mêmes est précisément leur existence pour leur substrat, c'est-à-dire que l'existence effective de l'accident consiste précisément dans son immanence à son substrat. Or, il n'est pas douteux que l'immanence de l'accident à son substrat (l'immanence de la couleur noire à un corps, par exemple) est une chose concrète qui se surajoute à sa quiddité. De même, s'il est vrai que le substrat n'est pas impliqué dans la quiddité de l'accident à elle seule, il est cependant bel et bien impliqué dans l'existence de cet accident, laquelle est son accidentalité même et son immanence à ce substrat. Tel est le sens de la proposition que les philosophes énoncent dans leur « Livre de la preuve », à savoir que le substrat est impliqué dans les définitions des accidents. Ils affirment également que c'est là, dans l'ensemble des situations, quelque chose qui, en raison de la définition, échoit en surplus à l'objet défini, comme, par exemple, l'implication du cercle dans la définition de l'arc (le cercle s'y surajoutant à l'arc) , ou comme le bâtiment est impliqué dans la définition du bâtisseur (D. : lequel est défini comme celui de par qui existe le bâtiment. Puisque nous définissons l'accident comme « ce qui existe dans un substrat » , le substrat est donc impliqué dans sa définition, comme le cercle dans la définition de l'arc, le bâtiment dans celle du bâtisseur) . On comprend donc que l'accidentalité de l'accident—celle de la couleur noire par exemple — accidentalité qui constitue son existence effective, se surajoute à sa quiddité.

35 . Si donc l'acte d'être (l'existence) n'était pas quelque chose de réel *in concreto,* mais quelque chose que la pensée distinguerait par abstraction dans la quiddité, si l'*exister,* veuillé-je dire, n'était que le verbe *être* de la copule (servant à lier l'attribut au sujet) , alors l'existence de la couleur noire, par exemple, consisterait purement et simplement à être-noire, c'est-à-dire dans sa « nigritude » , non pas dans son immanence effective à un corps noir (c'est-à-dire que son existence consisterait dans sa quid-

dité même, sans besoin qu'il existe un corps noir). Or, dès lors que l'existence des accidents, c'est-à-dire ce qui fait leur accidentalité même et leur immanence à un substrat, est quelque chose qui se surajoute à leurs quiddités universelles respectives, il en sera de même *a fortiori* pour les substances (D.: nécessairement l'existence des substances *in concreto* se surajoute à leur quiddité, puisque leur existence est présupposée par celle des accidents). Aussi bien personne ne fait-il de différence. (D.: celui qui affirme la réalité concrète de l'existence de la substance, ou celui qui, au contraire, en fait une abstraction considérée par la pensée, soutiendront la même thèse respective quant à l'existence de l'accident).

8e *Considération prise à témoin*

36. Ce qui dévoile l'aspect de notre problème et en illumine la voie, c'est que les degrés de l'intense et du faible — dans les choses qui comportent une échelle d'intensité et de faiblesse — constituent, selon les philosophes, des espèces différenciées par les différences logiques[26]. Dans l'intensification qualitative, celle de la couleur noire par exemple, intensification qui est un mouvement qualitatif, ils seraient alors contraints, si l'acte d'être ne consistait que dans une certaine manière dont l'esprit considère la quiddité *(amr i'tibârî)*, d'admettre que soient réalisées des espèces infinies comprises entre deux limites. Que la conséquence s'ensuive et que le conséquent soit faux, c'est ce que comprendra quiconque réfléchit et observe qu'à chacune des définitions definissant un degré plus intense ou un degré plus faible, correspondront, dès lors qu'il s'agit chaque fois d'une quiddité spécifique, des quiddités différenciées quant au concept et quant à la réalité, autant que l'on suppose de définitions à l'infini. Si donc l'acte d'être, l'existence, consistait en quelque chose ayant la nature d'une pure relation considérée par la pensée, sa multiplication consisterait en la multiplication des concepts de quiddités distinctes et différenciées. La conséquence serait alors ce que nous avons dit. (Or, un infini en acte est inconcevable).

37. Certes, si tout l'ensemble a une existence unique et une forme unique continue, comme tel est le cas des grandeurs quan-

titatives continues fixes (v. g. la ligne, la surface, le solide mathématique) ou mobiles (v. g. le temps), les définitions (particularisant les degrés en autant d'espèces) n'y étant alors qu'en puissance, il n'en résulte aucune conséquence entraînant à l'absurde, puisque l'existence de ces espèces qui correspondent aux définitions et aux divisions graduelles, est une existence virtuelle, non pas une existence en acte. En effet, tout l'ensemble existant par une existence unique et continue, c'est l'unité qui est en acte, tandis que la multiplicité est en puissance. En revanche si l'acte d'être, l'existence, n'a pas une forme concrète, la conséquence est inévitable et la difficulté se dresse (celle d'un infini en acte).

Notes 16 à 26

16. Ici, comme pour tous les titres traduits ainsi dans le présent livre, le texte porte simplement : *al-shâhid al-awwal,* « le premier témoin ».

17. Ce paragraphe concis ne s'entend bien qu'à la condition d'en éclairer la terminologie classique. Le commentateur persan (§ 18, p. 96, cf. § 23, pp. 102-103) explicite ainsi : « Le propos de ce passage est d'écarter l'idée que le sujet qui reçoit en attribut le concept de la réalité et le concept de l'être (l'existence), soit ce concept même, c'est-à-dire indépendamment de quelque chose qui reçoive cet attribut *in concreto* (qui en soit le sujet concret). L'auteur veut dire : comme ce que l'on entend par cette attribution commune est le mode d'attribution d'une chose commune à plusieurs choses *(haml mota'ârif)*, c'est-à-dire l'attribution du concept à quelque chose qui reçoit cet attribut *in concreto* — par exemple, l'attribution de « homme » à Zayd, — tandis que l'attribution des concepts à eux-mêmes est une attribution primaire essentielle *(haml awwalî dhâti)*, c'est-à-dire l'attribution du concept au concept — par exemple, dire «l'homme est un animal pensant», — alors l'attribution du concept de réalité et du concept d'être à ces deux concepts mêmes, dont la représentation est spontanée, est en dehors de ce que nous considérons ici. » De son côté, Shaykh Ahmad Ahsâ'î (éd. Tabrîz, p. 40) paraphrase ainsi : « Je ne veux pas dire, déclare Mollâ Sadrâ, en disant que tel est le concept de la réa-

lité, que l'attribution du concept de l'être à lui-même s'opère par le mode d'attribution d'une chose commune à plusieurs, comme dans le cas où l'universel est donné en prédicat à son individuation, ainsi qu'il en est pour certains concepts; tu diras, par exemple, « cette chose est une chose » ; dans ce cas, la chose est l'individuation de son universel, lequel est le concept de chose qui lui est attribué suivant le mode de l'attribution commune à plusieurs choses. Ne va pas alors t'imaginer que l'auteur entende ici l'attribution du concept universel de l'être à ce concept lui-même, c'est-à-dire qu'il ait en vue la façon dont une chose est attribuée à elle-même — ce à quoi précisément certains philosophes ont limité le concept de l'être — étant donné qu'aucun concept n'est attribué à soi-même suivant le mode de l'attribution commune à plusieurs choses, mais beaucoup le sont par une attribution primaire essentielle. »

18. Sur cette dernière phrase de Mollâ Sadrâ, Shaykh Ahmad Ahsâ'î conclut son long commentaire de ce paragraphe, par un rappel de la fonction cosmogonique des Imâms, ou plutôt des Quatorze Très-Purs, considérés dans leur existence plérômatique (cf. supra note 15). Il observe que cette thèse s'accorde avec les prémisses des philosophes, « en revanche, comparée à la doctrine de nos Imâms, elle est incomplète. La doctrine complète à recevoir de leur enseignement, consiste à dire que la quiddité n'est actualisée dans la pensée que comme une abstraction de la réalité concrète, mais en exceptant ce qu'il y a dans une pensée qui est cause existentiatrice, envisagée comme cause efficiente, cause matérielle, cause formelle et cause finale. Car dans l'hypothèse où disparaîtrait ce qui est dans la pensée des Quatorze Très-Purs, il n'y aurait rien à exister dans le monde, puisque eux-mêmes ne sont rien d'autre que la mèche enflammée de la lampe (cf. supra note 9), tandis que les autres créatures en sont comme les rayons de lumière. Quant à ce qui est dans la pensée de ces dernières, c'est une ombre de la chose concrète, ou même il arrive que certaines choses soient actualisées *in concreto*, sans l'être dans la pensée, parce que l'existence de l'ombre est précédée par l'existence de ce qui donne l'ombre » (éd. Tabrîz, p. 48). D'une manière générale, l'être, l'existence, est la dimension de « lumière », tandis que la quiddité est la dimension d'« ombre ».

19. Toute opération prédicative se ramènerait au type de cette proposition : « L'homme est animal pensant » (A est A). Sur les différents modes ou types d'opération prédicative cf. ci-dessus note 17.

20. Le commentateur persan (p. 104, lignes 9 ss.) explicite le raisonnement. La quiddité se présente de trois manières : 1) A l'état absolu, c'est-à-dire indéterminé et inconditionné *(lâ bi-shart)* : c'est la quiddité, telle qu'elle est en soi, sans adjonction de rien d'autre, et indifférente, comme telle, à l'existence et à la non-existence, à la singularité et à la généralité (cf. à propos de la notion de *natura communis,* ci-dessus note 13[a]: le *kollî tabî'î,* et ci-dessous § 27 : la *tabî'at moshtarika*). 2) A l'état négativement conditionné *(bi-sharti-lâ),* c'est-à-dire à condition qu'il n'y ait *rien* qui l'empêche d'être participée par plusieurs, c'est-à-dire telle qu'elle est dans la généralité du concept. Dans le premier cas (universel naturel), il y a absence de toute considération *('adam molâhaza)* autre que la quiddité elle-même. Dans le second cas (universel logique), il y a considération de l'absence *(molâhazat 'adam)* de tout ce qui en limiterait la généralité. 3) A l'état conditionné par quelque chose d'autre *(bi-sharti shay'),* c'est-à-dire par la chose existante qui l'individualise *in concreto.* Dans le premier cas, elle n'est ni existante ni non-existante. Dans le second cas, elle est, comme concept logique, sans existence *in concreto.* Dans le troisième cas, elle existe par la chose qu'elle individualise. Il est clair que si l'existence n'est pas de soi-même existante, on restera vainement à la poursuite d'un être réel (c'est l'impasse de la métaphysique des essences). Rappelons que la confusion entre le premier cas *(lâ bi-shart)* et le second cas *(bi-sharti-lâ)* fut commise par 'Alaoddawleh Semnânî (ob. 736/1336), et par beaucoup d'autres après lui, et est à l'origine de sa critique d'Ibn 'Arabî (à propos de *wahdat al-wojûd).* 'Abdorrazzâq Kâshânî (ob. 735/1335) fut choqué et peiné de la confusion commise. Il en résulta une correspondance entre les deux shaykhs, que Jâmî (ob. 898/1492) a enregistrée dans ses *Nafahât al-Ons.*

21. Le commentateur persan explicite ici encore utilement (pp. 105-107) les allusions de Mollâ Sadrâ à la doctrine des Péripatéticiens et à certaine école des Soufis (d'après le *bayt* cité p. 106, ligne 13, c'est l'école de Mahmûd Shabestarî qui est plus particulièrement visée). Relevons ces lignes qui récapitulent (p. 106). Les deux écoles aboutissent à une impasse et leur doctrine nécessite un *ta'wîl* (pour les « reconduire » à ce qu'elles contiennent de vrai). « C'est que cette accidentalité (que ce soit celle de la quiddité ou que ce soit celle de l'existence) se passe entièrement dans la pensée. La différence, c'est que les Péripatéticiens considèrent la nature qualificative (la *sifatîyat*) de l'existence; en consé-

quence, ils font de l'existence l'accident, et de la quiddité le substrat ou sujet, tandis que les Soufis considèrent la primarité de l'existence, et font de la quiddité, qui est un *ens rationis,* l'accident. Mais on ne peut s'empêcher de penser que la doctrine des Soufis est plus subtile, et qu'il convient, comme ils l'ont expliqué eux-mêmes, de faire de la quiddité une existence *sui generis* (*wojûd khâss*). Les quiddités sont en effet, selon eux, des existences *sui generis,* et leur rapport avec les existences sont comme le rapport de l'ombre avec ce qui donne l'ombre, et c'est de l'ombre qu'ils ont fait l'accident. Comme on l'a dit : Toi et moi, nous sommes les accidents de l'essence-être. Nous sommes les interstices du grillage devant la Niche aux lumières qui est l'être. » Ce *bayt* appartient au grand poème mystique en persan, *Golshan-e Râz* (la Roseraie du Mystère), de Mahmûd Shabestarî (ob. 720/1320). Cf. l'édition (avec le commentaire de Shamsoddîn Mohammad Lâhîjî) de Kayvân Samî'î, Téhéran 1956, p. 737, ligne 8. Pour la comparaison de l'exégèse soufie de ce distique et de son exégèse ismaélienne, cf. notre *Trilogie ismaélienne* (Bibl. Iranienne, vol. 9), Téhéran-Paris 1961, p. 158, ligne 5, de la partie persane, et pp. (150) ss. de la partie française.

De son côté, Shaykh Ahmad Ahsâ'î précise de plus en plus son ontologie et sa cosmogonie imâmiques à l'occasion du texte de Mollâ Sadrâ. La validité du raisonnement dans ce paragraphe présuppose, estime-t-il, que l'on prenne *wojûd* au sens du verbe être (du jugement prédicatif), ou bien au sens de la « matière» *(mâdda),* non pas au sens de ce par quoi il y a la matière, (cf. ci-dessus note 15). Si l'on entend autre chose, le raisonnement est caduc. Or, précisément l'auteur et les siens entendent autre chose. Le shaykh donne ensuite une première esquisse de sa cosmogonie. « La première chose qui procède de l'opération *(fi'l,* agir, *energeia)* de Dieu, c'est la *potentialité* (*imkân*). » La cosmogonie développe ensuite ses plans successifs : l'Eau primordiale, c'est-à-dire le *Nûn* et le *Calame* (cf. Qorân 68:1), la masse de lumière primordiale de la *Haqîqat mohammadîya* aux quatorzes membres, d'où procèdent les quatorze Lumières archangéliques supérieures qui n'eurent pas à se prosterner devant Adam, puis les Lumières des Intelligences chérubiniques ou « Anges du Voile » etc. Impossible d'y insister ici (éd. Tabrîz pp. 52-53).

22. Bahmanyâr-e Marzbân fut l'un des plus célèbres disciples d'Avicenne. Originaire de l'Azerbaïdjan et (comme son nom l'indique) zoroastrien de naissance, il se convertit à l'Islam. Il mourut en 458/1066. Ses œuvres, dont le *Kitâb al-Tahsîl,* sont encore inédites.

Cf. *Raybânat al-Adab,* vol. VI, p. 148, n° 280. Sur les manuscrits, cf. G. C. Anawati, *Essai de bibliographie avicennienne,* Le Caire, 1950, pp. 18-19.

23. Les notions de « présence » *(hodûr, hozûr),* intuition ou connaissance « présentielle », connaissance « orientale » *('ilm hodûrî, shohûdî, ishrâqî),* comme contrastant avec la connaissance re-présentative *('ilm sûrî)* par l'intermédiaire d'une forme ou *species,* sont caractéristiques et fondamentales de la « théosophie orientale » *(Hikmat al-Ishrâq)* de Sohrawardî. Cf. notre édition de *Hikmat al-Ishrâq* (Bibl. Iranienne, vol. 2) index s.v., nos Prolégomènes en français au vol. I des *Opera metaphysica et mystica* (Bibliotheca Islamica, 16, Istanbul 1945), ainsi que notre *Histoire de la philosophie islamique,* vol. I, Paris 1960, chap. VII. Elles sont non moins caractéristiques et fondamentales chez Mollâ Sadrâ. On verra plus loin qu'elles culminent en une « métaphysique de la Présence » qui trouve sa suprême expression dans la « métaphysique du témoignage » développée sur l'enseignement des saints Imâms. Cf. encore ci-dessous notes 37, 65, 70 et 71, 82, 120 et 121.

24. Corr. p. 16, ligne 5, du texte arabe, le point malencontreux après le mot *al-tahaqqoq* est à supprimer.

25. Le commentateur persan (p. 116, lignes 19 ss.) offre ici l'occasion d'esquisser un fragment d'histoire de la philosophie iranienne au siècle dernier. A propos des derniers mots de Mollâ Sadrâ en fin de ce paragraphe, il observe qu'ils ne sont pas une invite à discuter et à émettre des objections, mais une invite à réfléchir sur la difficulté et la subtilité du thème. Il ajoute que cette observation, Mollâ Isma'îl la faisait lui-même dans sa glose concernant ce passage des *Mashâ'ir,* et qu'il la tenait de son maître, lequel la tenait de son propre maître. Or, une glose donnée dans l'ancienne édition lithographiée des *Mashâ'ir,* en marge de la page numérotée 18 (qui est en réalité la page 35, compte tenu des feuillets des commentaires), nous permet un recoupement. La glose est signée Ahmad (sans doute Ahmad Yazdî, fréquemment cité par Shaykh Ahmad Ahsâ'î, car les gloses de Mîrzâ Ahmad Ardakanî Shîrâzî, sont en général signées Mîrzâ Ahmad). L'auteur de cette glose réfère, lui aussi, à l'observation de Mollâ Isma'îl, et réfère en outre au commentaire de son propre maître, Mohammad Ja'far Langarûdî, sur les *Mashâ'ir* de Mollâ Sadrâ (cf. ci-dessus introduction, pp. 50 ss.), lequel réfère à son maître, Mollâ 'Alî Nûrî, lequel référait à son maître Aghâ Mohammad Bîdâbâdî. Dans l'ordre chronologique, nos philosophes se présentent comme suit (cf.

déjà ci-dessus pp. 30 ss., Introduction, chap. II, Esquisse bibliographique, n° 10).

1) Aghâ Mohammad Bîdâbâdî, philosophe shî'ite de la fin du XIIe s. h., originaire du Gîlân, se fixe à Ispahan, dans le quartier de Bîdâbâd ; ob. 1197/1783. Parmi ses élèves les plus célèbres : Mollâ 'Alî Nûrî, Mîrzâ Abû'l-Qâsim (professeur à la madrasa Chahâr-Bâgh à Ispahan), Mollâ Mihrâb 'Arif Gîlânî. Cf. *Rayhânat* I, p. 187, n° 481.

2) Mollâ 'Alî Nûrî Ispahânî, éminent philosophe, élève du précédent, étudia au Mazanderan et à Qazwîn, se fixa à Ispahan ; ob. 1246/1830. Outre les *Mashâ'ir,* il a commenté les *Asfâr* et les *Shawâhid robûbîya* de Mollâ Sadrâ, les *Fawâ'id* de Shaykh Ahmad Ahsâ'î ; a composé un grand commentaire de la sourate *Tawhîd* et une réfutation des attaques d'un missionnaire chrétien, cf. *Rayhânat* IV, pp. 249-250, n° 433.

3) Mollâ Isma'îl Ispahânî, élève du précédent, ob. 1277/1860-1861. Cf. *ibid.* IV, p. 265, n° 459 (sous son surnom de *Wâhid al-'Ayn*) et Shaykh Aghâ Bozorg, *Tabaqât A'lâm al-Shî'a,* 2e partie (XIIIe s. h.), Téhéran 1954, p. 140, n° 283.

4) Shaykh Mohammad Ja'far Langarûdî, éminent élève de Mollâ 'Alî Nûrî, et maître de Mîrzâ Mohammad Tonokabonî, l'auteur des *Qisas al-'Olamâ*, et de l'auteur de la glose analysée ci-dessus. Il a commenté les *Mashâ'ir* et la *Hikmat 'arshîyâ* de Mollâ Sadrâ. Cf. *Tabaqât, ibid.* p. 239, n° 448.

26. Pour le concept de *fasl mantiqî,* cf. le commentaire persan (pp. 120-121) : « C'est, par exemple, le concept de pensant *(nâtiq)* par rapport à l'âme pensante. Car âme pensante est une différence par dérivation (*fasl ishtiqâqî*, transférant le mot à la chose), tandis que le concept de pensant est la différence logique *(fasl mantiqî);* non pas cette différence logique qui fait partie des sujets traités en Logique, et que l'on explique en disant que c'est l'universel qui est attribué à des choses de même réalité, quand on répond à la question : quelle chose est-ce, dans sa réalité foncière, par rapport à son genre ? » Il est superflu de relever l'importance du paragraphe pour l'ontologie de Mollâ Sadrâ, fondée sur la mobilité et l'intensification de l'être.

QUATRIEME PENETRATION

Où l'on résout les doutes allégués contre la réalité de l'être comme réalité in concreto

38. Pour ceux à qui reste voilée la vision de la lumière de l'être qui effuse (D. : depuis la Lumière des Lumières) sur tout existant non nécessaire par soi-même, et qui nient les splendeurs du soleil de la Vraie Réalité déployées sur chaque quiddité contingente, il est des voiles faits de doutes, des voiles épais, que nous avons soulevés, dont nous avons dispersé les ténèbres, dénoué les nœuds, résolu les difficultés, avec la permission du Dieu très sage. Il s'agit des objections suivantes.

39. Question I. Si l'acte d'être, l'existence, était actualisé *in concreto,* l'existence serait une chose existante *(mawjûd)*. A son tour, son existence aurait une existence. Ainsi de suite à l'infini[27].

40. Réponse. Si l'on entend par « chose existante » *(mawjûd)* ce en quoi consiste (ou par quoi subsiste) l'existence *(wojûd)*, l'acte d'être, alors l'existence est impossible en ce sens, parce qu'il n'y a aucune chose au monde qui soit existante en ce sens, ni la quiddité ni l'existence.

Quant à la quiddité, c'est pour la raison déjà indiquée, à savoir que l'existence ne consiste pas dans la quiddite[28]. Quant à l'existence, c'est parce qu'il est impossible qu'une chose consiste à se répéter elle-même. Le conséquent étant faux, l'antécédent l'est également.

Ou plutôt nous dirons ceci : si, en parlant de la chose existante, on l'entend en ce sens, à savoir comme la chose en laquelle consisterait (ou par laquelle subsisterait) l'acte d'être, l'existence, il s'ensuit que, prise en ce sens, l'existence, elle, n'est pas quelque chose d'existant (quelque chose qui possède l'existence), parce qu'aucune chose ne consiste dans sa propre répétition (ne subsiste par

celle-ci). La blancheur, par exemple, n'est pas une chose qui possède la couleur blanche (une chose blanche). Ce qui possède la blancheur, c'est quelque chose d'autre que la blancheur elle-même; c'est, par exemple, le corps ou la matière (D. : de même, ce qui possède l'existence, c'est la quiddité). Mais si, en ce sens, l'existence n'est pas quelque chose d'existant, il ne s'ensuit pas que l'existence soit ainsi qualifiée par son terme contradictoire, qui est la non-existence. (Autrement dit, si l'existence n'est pas elle-même une *chose existante,* il ne s'ensuit pas qu'elle soit *non-existence*). En effet, le terme contradictoire de l'*existence,* de l'acte d'exister, c'est ne pas être *('adam)* ou *ne pas exister (lâ wojûd)*; ce n'est pas non-étant *(ma'dûm),* ni *non-existant (lâ-mawjûd).* Or, l'on considère dans le rapport de contradiction l'unité du prédicat, que le prédicat soit attribué au sujet par univocité ou par dérivation[29].

Maintenant, si l'on prend le mot « existant » *(mawjûd)* au sens simple que l'on exprime en persan par le mot *hast* (« est ») et ses synonymes, alors, oui, l'existence *(wojûd)* est existante, et son existentialité (*mawjudîya*) c'est son acte d'être de par soi-même *in concreto*; et son acte d'être *existante (mawjûd),* c'est précisément son acte même d'être *existence (wojûd),* ce n'est pas quelque chose qui se surajoute à son essence. Ce qui, pour autre chose que l'existence, est actualisé à cause d'elle, se trouve, dans son cas à elle, actualisé par elle même. De même la spatialité et la temporalité appartiennent par essence à l'espace et au temps, mais appartiennent aux choses spatiales et aux choses temporelles par l'intermédiaire de la spatialité et de la temporalité. De même en est-il pour l'antériorié et la postériorité, dans l'ordre du temps comme dans l'ordre de l'espace; antériorité et postériorité appartiennent par essence aux parties constitutives du temps et de l'espace, tandis qu'elles appartiennent aux autres choses par l'intermédiaire de ces dernières. De même encore pour le concept du continu; celui-ci appartient par essence à la dimension mathématique, et appartient aux autres choses à cause de celle-ci. De même enfin le fait de constituer l'objet de la connaissance *(ma'lûmîya)* appartient par essence à la forme intelligible, et par accident à la chose extérieure concrète[30].

41. *Question II.* Mais alors chaque existence est une existence

nécessaire par essence, puisque l'Etre Nécessaire n'a d'autre sens que ce dont l'être ne peut pas ne pas être, et qu'il est inévitable d'affirmer d'une chose cette chose elle-même.

42. *Réponse.* On résoudra cette difficulté par une triple considération : l'antériorité et la postériorité, la perfection et la déficience, l'indépendance et la dépendance. L'objection, en effet, ne fait pas de différence entre une nécessité d'essence *(dhâtîya)* et une nécessité prééternelle *(azalîya)*. L'Etre Nécessaire est antérieur à la totalité, n'étant le causé d'aucune chose. Il est parfait ; on ne peut concevoir quelque chose qui lui soit supérieur quant à l'intensité de l'être. Il n'y a en lui aucune déficience d'aucune sorte[31]. Il se suffit à soi-même, il ne dépend d'aucun être, puisque son existence est nécessaire en raison d'une nécessité prééternelle ; elle n'est donc pas limitée par la durée de son essenee, ni conditionnée par la durée de la qualification. (D. : à la manière dont, par exemple, la nécessité de la parité du nombre quatre dure tant que durent des tétrades). Les existences non-nécessaires par elles-mêmes sont des essences ne se suffisant pas à soi-même pour être, des ipséités dépendantes, puisque, si l'on cesse de considérer leur instaurateur *(jâ'il)*, elles sont, de ce point de vue, illusoires et impossibles[32]. C'est qu'en effet l'acte *(fi'l)* est constitué par l'Agent *(fâ'il)*, de même que la quiddité de l'espèce composée est constituée par sa différence spécifique. « Que l'existence soit nécessaire », cela signifie que son essence est par soi-même existante, sans avoir besoin d'un instaurateur qui l'instaure, ni d'un réceptacle qui la reçoive et qui en soit le substrat. Mais « que l'existence soit existante », cela signifie que, dès qu'elle est actualisée, soit par elle-même soit par un Agent, elle n'a pas besoin pour être réelle d'une autre existence venant à être actualisée pour elle, à la différence de tout ce qui est autre qu'elle (à savoir les quiddités), car tout ce qui est autre postule, pour être existant, que soit pris en considération l'existence et que celle-ci lui soit adjointe.

43. *Question III.* Si l'on comprend le fait pour l'existence d'être existante comme signifiant l'existence même (à savoir que l'existence *est* par elle-même existante), tandis que, pour une autre chose, le fait d'être existante signifie que c'est une chose qui *a* l'existence, alors l'attribution de l'existence n'a pas le même

sens dans la totalité des cas. Or, il est constant que l'on emploie le mot *être* ou *exister (wojûd)* pour l'ensemble des existants, en un sens qui leur est commun à tous. Il faut donc prendre la proposition affirmant que « l'existence *est* existante » dans le même sens que celle affirmant l'existence des autres existants, à savoir que c'est une chose qui *a* l'existence. Mais dans ce cas l'existence n'*est* pas existante, puisqu'il s'ensuivrait un enchaînement sans fin, du fait que l'on recommencerait le raisonnement avec l'existence de l'existence etc.

44. *Réponse.* Cette différence entre l'existentialité *(mawjûdîya)* des choses et l'existentialité de l'existence n'entraîne pas de différence dans l'emploi du concept de l'existence comme concept dérivé et commun à tous les sujets. En effet, ou bien « existant » est pris au sens simple, comme on l'a indiqué précédemment *(supra* § 40, le sens de son attribution est alors le même dans tous les cas), ou bien il est pris dans le sens le plus général comme signifiant quelque chose dont on affirme l'existence, qu'il s'agisse d'affirmer d'une chose cette chose elle-même, ce qui revient au fait que cette chose est indissociable d'elle-même, ou qu'il s'agisse d'en affirmer autre chose, comme, par exemple, le concept de blanc, de relatif etc., car dans ce cas, ce que l'on comprend par blanc, c'est quelque chose qui possède la blancheur, que la blancheur soit cette chose elle-même (la blancheur est blanche), ou que ce soit quelque chose d'autre (tel corps est blanc).

45. User au figuré d'une partie de la signfication d'un terme, n'exclut pas que le terme soit employé au sens vrai. Que « blanc » englobe quelque chose en plus de la blancheur, cela résulte de la particularité de quelques individualités, cela ne tient pas au concept même de « blanc ». De même, que le concept d' « existant » englobe quelque chose en plus de l'existence, par exemple la quiddité, cela résulte des particularités des individualités contingentes, cela ne tient pas au concept même qui leur est commun.

46. Correspond à cela le propos d'*Avicenne* dans la *Métaphysique (Ilâhîyât)* du *Kitâb al-Shifâ'*. « Tantôt, dit-il, on comprend l'être nécessaire comme étant l'Etre Nécessaire lui-même, de même qu'il arrive que l'on comprenne l'unique comme étant l'Unique lui-même. Et tantôt l'on comprend par là qu'une certaine quiddité — comme

homme, substance ou autre — est d'existence nécessaire (D. : c'est-à-dire qu'avec l'existence nécessaire, on considère une autre chose qui est qualifiée par la nécessité d'être). De même, l'on peut entendre par l'unique qu'il est une certaine eau ou un certain homme, et que cette eau ou cet homme sont uniques. » *Avicenne* dit ensuite : «Il y a donc une différence entre une quiddité à laquelle adviennent l'unique ou l'existant, et l'unique et l'existant en tant qu'unique et existant. »

47. *Avicenne* déclare en outre dans les *Ta'lîqât :* « Lorsque l'on demande : l'existence est-elle existante ? La réponse est: oui, elle est existante, en ce sens que la réalité de l'acte d'être, de l'existence, c'est d'être existante. Car l'acte d'être, l'existence *(wojûd),* c'est précisément le fait d'*être* un être *(mawjûdîya).* »

48. C'est pourquoi me satisfait le propos de *Sayyed Sharîf (Jorjânî)* dans ses *Hawâshî al-Matâli'* [33], déclarant ceci: « Ce n'est pas le concept de la chose qui est considéré dans la forme dérivée (le *nomen agentis* dérivé du radical) telle, par exemple, que le « pensant » *(nâtiq)* , car si c'était cela que l'on considérât, l'accident général constituerait la différence spécifique. Inversement, si était considéré dans la forme dérivée ce à quoi la chose est attribuée, la matière de la possibilité particulière se changerait en nécessité. En effet la chose à laquelle on attribue le rire, par exemple, c'est l'homme. Or le jugement qui affirme d'une chose cette chose elle-même, est un jugement de mode nécessaire. S'il est fait mention de la chose générale dans l'explication des formes dérivées (chez les grammairiens arabes), c'est pour montrer la source à laquelle reconduit ce qui est impliqué en elles».

49. Ce propos est proche de ce que déclare l'un des plus éminents philosophes de la période récente *(Jalâloddîn Dawwânî),* dans *al-Hâshiyat al-qadîma,* pour montrer l'union de l'accident et de l'accidentel[34] .

50. On comprend alors que ce à quoi est attribuée la forme dérivée et que ce qui lui correspond, c'est une chose simple, ne nécessitant aucune composition résultant du qualifié et de la qualification. On comprend aussi que la chose n'est pas prise en considération dans la qualification elle-même, ni de façon générale ni de façon particulière.

51. *Question IV.* Si l'existence (l'acte d'être) était *in concreto* une qualification existante pour la quiddité, celle-ci en serait donc le réceptacle *in concreto.* Or, nécessairement l'existence du réceptacle est antérieure à celle de la chose qu'il reçoit, si bien que l'existence devrait être ainsi antérieure à l'existence (c'est-à-dire que l'existence de la quiddité en tant que réceptacle précéderait sa propre existence en tant que chose reçue).

52. *Réponse.* Que l'acte d'être, l'existence, soit réalisé *in concreto* dans ce qui possède une quiddité, n'implique nullement que la quiddité joue à son égard le rôle de réceptacle, puisque le rapport entre elles deux consiste en une unification *(ittihâd)*, non pas en une copulation *(irtibât)*. La qualification de la quiddité par l'existence résulte en effet d'une analyse opérée par la pensée (considérant la quiddité indépendamment de son acte d'être), puisque l'existence est un des accidents de la quiddité distingués comme tels par une abstraction de la pensée. Nous l'avons déjà expliqué précédemment; nous y reviendrons encore plus loin.

53. *Question V.* Si l'existence est existante (si l'acte d'être est une qualification de la quiddité et un accident lui survenant *in concreto)*, alors ou bien elle est antérieure à la quiddité, ou bien elle lui est postérieure, ou bien elles sont toutes deux simultanées. La première hypothèse a pour conséquence l'actualisation de l'existence indépendamment et en l'absence de la quiddité; il s'ensuit que la qualification est antérieure à la chose qu'elle qualifie, et qu'elle est réalisée indépendamment d'elle. La seconde hypothèse a pour conséquence que la quiddité est existante avant d'exister; s'ensuit la *regressio ad infinitum.* La troisième hypothèse a pour conséquence que la quiddité est existante en même temps que l'existence, mais non pas par elle; il lui faut donc par ailleurs une existence, et il s'ensuit la même conséquence que dans le cas précédent. Les conséquents étant tous impensables, il faut donc que l'antécédent soit faux.

54. *Réponse.* On a déjà vu précédemment que la qualification de la quiddité par l'existence est une abstraction de la pensée. Il n'en va pas comme dans le cas de la qualification d'une chose par les accidents concrets, comme la qualification d'un corps, par exemple, par la blancheur, ce qui ferait que chacune des deux (quiddité et

existence) ayant une réalité positive à part, l'on pût alors envisager entre elles les trois hypothèses : antériorité, postériorité, simultanéité. Par conséquent, il n'y a pour aucune des deux par rapport à l'autre, ni antériorité, ni postériorité, ni simultanéité, pour cette raison qu'une chose ne peut être ni antérieure ni postérieure à soi-même, ni à côté de soi-même.

55. Si l'existence a l'aspect d'un accident pour la quiddité, cela tient à ce qu'il est au pouvoir de la pensée de considérer la quiddité en tant que telle, comme séparée de son acte d'être. Dans ce cas, la pensée trouve l'acte d'être comme extrinsèque à la quiddité[35]. Si l'on pose de nouveau la question, cette fois à propos du rapport entre l'existence et la quiddité, lorsque celle-ci se trouve ainsi séparée de celle-là par l'opération de la pensée, l'on répondra : toutes deux, considérées quant à l'abstraction opérée par la pensée, existent simultanément (sans antériorité ni postériorité), en ce sens que l'existence est existante (est de l'être) par elle-même ou par son instaurateur, tandis que, de son côté, la quiddité considérée en elle-même, et telle que la pensée l'isole à part de toutes les existences, possède une sorte de réalité positive, comme l'explication en sera donnée plus loin (§§ 75-79). En bref il y a ceci : quand on parle de la simultanéité effective de la quiddité et de l'existence, cela signifie que l'existence est existante par essence (être, c'est par essence être un être), et que la quiddité est unie avec elle (être un être, c'est être) et est existante par elle, non pas par quelque chose d'autre.

D'où, lorsque l'on dit que l'Agent a instauré la quiddité, c'est qu'il a instauré l'acte d'être, l'existence, de cette quiddité. Lorsque l'on dit qu'il a instauré l'existence de la quiddité, c'est précisément qu'il a instauré cette existence même. D'où, pour chaque chose, c'est son acte d'être, son existence, qui est par essence le sujet recevant en prédicat la quiddité de cette chose. Donc, ni la quiddité ni l'existence n'ont d'antériorité ni de postériorité l'une par rapport à l'autre.

Lorsque un métaphysicien (Nasîroddîn Tûsî)[36] déclare que l'existence est antérieure à la quiddité, il veut dire par là que ce qui est principe et source pour la procession et la réalisation *in concreto*, c'est l'existence, c'est-à-dire que l'existence est par es-

sence (ou en soi-même) le sujet auquel sont attribués en prédicats certains concepts universaux que l'on dénomme quiddités et essentialités *(dhâtîyât)*, de même que par l'intermédiaire d'une autre existence lui survenant en accident, elle est le sujet auquel sont attribués d'autres concepts que l'on dénomme accidentalités. L'antériorité de l'existence sur la quiddité n'est pas la même que l'antériorité de la cause sur le causé, ni la même que l'antériorité du réceptacle sur la chose reçue, mais elle est comme l'antériorité de ce qui est par essence à l'égard de ce qui est par accident ; comme l'antériorité de ce qui est au sens vrai, à l'égard de ce qui est au sens figuré.

56. *Question VI.* Il arrive que nous nous représentions une existence, tout en ayant des doutes sur la question de savoir si elle est existante ou non. Or (D. : la chose que l'on se représente étant autre que la chose qui est l'objet de doute), c'est donc qu'il faut une certaine existence se surajoutant à l'existence. Le même raisonnement va recommencer à propos de l'existence de l'existence, et nous aurons une *regressio ad infinitum.* Il n'y a donc pas d'échappatoire, à moins que l'existence ne consiste purement qu'en une certaine manière de considérer (la quiddité).

57. *Réponse.* La réalité de l'acte d'être, de l'existence, n'est pas actualisée en son essence foncière dans une pensée parmi d'autres, pour cette raison que l'acte d'exister n'est pas une réalité conceptuelle universelle. L'existence de chaque existant, c'est cet existant lui-même *in concreto,* et il n'est pas possible que le concret soit une abstraction conceptuelle. L'acte d'être ou l'existence que l'on se représente comme un concept général de la pensée, c'est l'être que l'on appelle l'être copulatif *(wojûd intisâbî)*, lequel est propre aux jugements en logique. Quant à la connaissance de la réalité de l'existence (l'existence en acte d'être), elle ne peut consister qu'en une *présence illuminative* («orientale», *hodûr ishrâqî*)[37] et en une perception intuitive de l'individualité concrète.

58. Ce qui répond le mieux à cette question, c'est de montrer à quelle conséquence est entraîné celui qui soutient que l'existence se surajoute à la quiddité, en se servant de la même argumentation que lui et en disant : «Nous pouvons intelliger la quiddité tout en doutant de son existence, ou bien en négligeant celle-ci.

Or, la chose que l'on intellige est autre que la chose dont on doute ; donc l'existence se surajoute à la quiddité. (Il faut alors que l'existence soit elle-même existante. Or, en vertu du doute pris en considération par le questionneur, elle pourrait ne pas l'être. D'où ici encore, la *regressio ad infinitum*) ». Il n'en reste pas moins que ce que nous avons vérifié dès le principe, c'est précisément que l'existence ne se surajoute pas à la quiddité, pas plus que la manière dont elle advient à la quiddité n'est celle d'un accident, ni dans l'ordre concret ni dans l'ordre conceptuel, sinon par l'analyse opérée dans la pensée, comme nous l'avons déjà indiqué. Ainsi les deux bases (du questionneur) sont ruinées.

59. *Question VII.* Si l'existence était *in concreto,* il s'ensuivrait, puisqu'elle ne ressortit pas au prédicament *substance,* qu'elle serait qualité, la définition de la qualité lui étant applicable. Dès lors, il s'ensuivrait tout d'abord l'absurdité déjà relevée précédemment, à savoir que le sujet (la quiddité) existerait antérieurement à sa propre existence, ce qui implique un cercle vicieux ou une *regressio ad infinitum.* De plus, il s'ensuivrait que la qualité fût la plus générale des choses absolument (D. : puisque l'existence, qui est la plus générale des choses, serait alors qualité), et il s'ensuivrait que la substance serait, par essence, elle aussi, qualité (D. : puisque l'existence, qui serait qualité, serait attribuée à la substance). De même en serait-il pour la quantité et les autres prédicaments.

60. *Réponse.* La substance, la qualité et les autres prédicaments sont des catégories de la quiddité ; ce sont des concepts universaux qui sont genre, différence, essentialité, accidentalité. Mais les vraies réalités en acte d'exister sont des ipséités concrètes, des entités individuelles, non subsumables sous un universel, essentiel ou accidentel. Ainsi la substance, par exemple, c'est une quiddité universelle dont la vérité dans l'existence concrète est de ne pas être dans un substrat. La qualité est une quiddité universelle dont la vérité dans l'existence concrète est de ne comporter ni la divisibilité ni la mise en relation (avec quelque chose d'extrinsèque). Ainsi de suite pour les autres prédicaments. Ainsi tombe l'objection alléguant que l'existence serait substance, ou qualité, ou quantité, ou un autre des accidents.

61. En outre, on a déjà vu précédemment que l'existence n'a

ni genre, ni différence, ni quiddité, et qu'elle n'est elle-même ni genre, ni différence, ni espèce pour quelque chose, ni accident général ni propre, parce que toutes ces choses sont des catégories des universaux.

62. L'existence, l'acte d'être, que l'on compte parmi les accidents généraux et les concepts généraux, c'est l'être au sens du verbe être copulatif (ou prédicatif, *mawjûdîya masdarîya,* le mot « est » servant à rattacher l'attribut au sujet dans les jugements); ce n'est pas la réalité de l'existence en acte d'être.

63. Or, quiconque déclare que l'existence est accident, entend par là le concept général intelligible, et en disant qu'elle est accident, il veut dire qu'elle est quelque chose d'extrinsèque aux quiddités, qui leur est donné en prédicat.

64. Mais l'existence est tout autre chose que les accidents, car leur existence *en soi,* c'est leur existence *pour* leur substrat, tandis que l'existence, l'acte d'être, c'est précisément l'existence même *du* substrat, non pas l'existence d'un accident *dans* le substrat.

65. Pour avoir une réalité, les accidents ont besoin du substrat (D. : v.g. la blancheur n'existe pas sans le corps blanc), tandis que l'existence, pour être réelle, n'a pas besoin d'un substrat. Tout au contraire, c'est le substrat qui, pour être réel, a besoin de son existence (de son propre acte d'être).

66. La vérité est donc que l'existence (l'acte d'être) de la substance, c'est la substance par (dans, avec) la substantialité même de cette substance, non pas par quelque substantialité autre. L'existence de l'accident, c'est l'accident par (dans, avec) l'accidentalité même de cet accident, non pas par quelque accidentalité autre, de la même façon que tu as été instruit de ce qu'il en est entre la quiddité et l'existence.

67. *Question VIII.* Si l'existence est de l'être ou de l'existence qui se surajoute à la quiddité, l'existence est dans une certaine relation avec la quiddité. Dès lors, cette relation, elle aussi, a une existence, et l'existence de cette relation a, à son tour, une relation avec la première relation. Ainsi de suite. Le raisonnement recommencera avec l'existence de la relation de la relation, et l'on aura une *regressio ad infinitum.*

68. *Réponse.* Les explications qui précèdent, suffisent à écarter

cette objection, pour cette raison que l'existence, c'est la quiddité elle-même *in concreto;* ce n'est quelque chose de distinct de la quiddité que pour la pensée conceptuelle. On ne peut donc parler d'une relation entre l'une et l'autre que pour la manière dont la pensée les considère. Dans ce cas, la relation a une certaine existence qui est essentiellement cette relation elle-même, et qui à son tour ne se distingue de celle-ci que par la manière dont la pensée la considère[38]. La *regressio ad infinitum* alléguée s'interrompt, dès que la pensée conceptuelle cesse d'établir des distinctions. Tu comprendras plus loin comment s'établit la connexion entre la quiddité et l'existence, selon ce qu'il en est de l'une et de l'autre pour l'analyse conceptuelle.

Notes 27 à 38

27. Cf. Sohrawardî, *Hikmat al-Ishrâq* pp. 64-73, 186, de notre édition *(Opera metaphysica* II, in Bibl. Iranienne vol. 2) et les *Motârahât,* pp. 342 ss. de notre édition *(Opera metaphysica* I, Bibliotheca Islamica, vol. 16).

28. Autrement dit, avec notre commentateur persan : « La présupposition dont dépend l'existence effective de la quiddité (ce à quoi cette existence est suspendue), ce n'est pas que l'existence consiste dans la quiddité ou subsiste par elle, mais c'est qu'elles soient unies toutes deux en une union *sui generis.*»

29. Sur ces termes techniques, cf. le commentaire persan (p. 124): «On entend par attribution de mode univoque *(haml mowâta't),* un jugement de la forme *howa howa,* quand on dit, par exemple, «Zayd est ton frère» (sujet et prédicat se recouvrent). L'attribution par dérivation *(ishtiqâqî)* implique qu'une chose n'est pas attribuable par soi-même, mais que ce qui est attribuable (c'est-à-dire le prédicat), c'est quelque chose qui est dérivé d'elle. Par exemple, *être* debout *(qiyâm)* n'est pas attribuable par soi-même à Zayd, mais *étant*-debout *(qâ'im)* qui en est dérivé (comme *nomen agentis* dérivé du nom verbal) lui est attribuable, et l'on dit : Zayd est *étant*-debout *(qâ'im)*». Cf. encore ci-dessous § 48.

30. Il est très intéressant d'observer comment sur ce point, tous les philosophes iraniens, notamment depuis Sohrawardî, ont

l'avantage de pouvoir recourir à l'argument linguistique pour se faire comprendre (aussi bien s'agit-il, dans tout ce problème de l'être, de ce que parler veut dire). En arabe, comme en sémitique en général, le verbe *être* du jugement prédicatif n'a pas à être exprimé. Il en va autrement en persan, langue indo-européenne, où le verbe *hastan* (être) assume aussi bien la fonction copulative à l'égard du sujet et de son prédicat, que la fonction d'affirmer l'existence. Il s'ensuit qu'en arabe, pour énoncer cette évidence que «l'existence existe» ou que «l'être est», on est nécessairement en péril de donner à comprendre que l'être, l'existence *(wojûd)*, est un étant, un existant *(mawjûd)*. D'où l'objection spontanée, à laquelle Mollâ Sadrâ fait face non moins facilement : certes, l'existence n'est pas *quelque chose* d'existant, quelque chose qui possède l'existence (comme si celle-ci devait se surajouter à ce quelque chose), pas plus que la blancheur n'est *quelque chose* qui possède la couleur blanche. Cependant, si l'existence n'est pas *quelque chose* d'existant, il ne s'ensuit pas qu'elle soit non-existence (ce serait le sophisme dénoncé dans la première partie du paragraphe). Maintenant, si l'on recourt à la présentation de la même idée en persan, le péril disparaît. Dire que l'existence existe *(hastî hast)*, ce n'est pas dire qu'elle est *quelque chose* qui a l'existence, mais dire que son essence consiste dans l'acte même d'exister. Cf. déjà ci-dessus, Introduction, pp. 68 ss.

D'où notre commentateur persan récapitule (p. 126) : «Bref, la réfutation a ici le choix de l'alternative. Si nous choisissons de dire que l'être ou l'existence *(wojûd)* est non-étant ou non-existant *(ma'dûm)*, en ce sens que l'existence n'est pas *quelque chose* qui possède l'existence (ou que l'être n'est pas *quelque chose* qui possède l'être), c'est-à-dire qu'elle n'est pas existante par une existence (un acte d'exister) qui se surajouterait à elle, cela peut aller. Et si nous choisissons de dire que l'existence *(wojûd)* est existante *(mawjûd)*, en ce sens qu'elle est une réalité concrète et effective *in singularibus (wâqi' fi'l-a'yân)*, c'est-à-dire qu'elle est existante par son essence même (ou que son essence consiste dans son acte d'exister), cela peut aller également. L'emploi du mot existant *(mawjûd)* dans cette acception technique est correct, bien que non exempt de difficulté dans la pratique du langage courant (puisque le mot arabe peut être entendu comme équivalent du persan *hast*, mais aussi comme désignant une chose, un objet existant).»

Ici encore l'ontologie a ses conséquences en imâmologie. La

fonction de l'Imâm dans le shî'isme, comme fonction essentiellement initiatrice, postule que l'Imâm soit « sachant personnellement par soi-même » *('alîm)*, non pas simplement un « possesseur de connaissance » *(dhû' ilm)*, c'est-à-dire non pas quelqu'un en qui la connaissance se surajoute à son essence, parce que reçue de l'extérieur, d'un maître humain. Sinon, dans le cas de la Connaissance comme dans le cas de l'être, on aurait une *regressio ad infinitum* (cf. Mollâ Sadrâ, Comment. des *Osûl* de Kolaynî, *K. al-Hojjat,* chap. VIII, 17e hadîth, lithogr. Téhéran, p. 484 et ci-dessous note 71).

31. Corr. p. 20, ligne 8 du texte arabe, lire وجوه au lieu de وجود

32. Cette distinction fonde, on le sait, tout le processus de la cosmogonie depuis Avicenne et Fârâbî. Aux trois « dimensions » intelligibles de la première des Intelligences chérubiniques, correspondent en elle trois actes de contemplation : 1) La Ire Intelligence intellige son Principe et s'intellige elle-même comme étant l'intellection de son Principe. Par cette intellection primordiale, procède de la Ire Intelligence la IIe Intelligence. 2) Elle intellige son propre être comme nécessité par l'existence nécessaire de son Principe. Par cette intellection, procède de la Ire Intelligence la Ire Ame, motrice du Ciel suprême. 3) Elle intellige son propre être comme non nécessaire en soi, c'est-à-dire en tant qu'isolé (fictivement) de son Principe, et partant comme sa propre dimension de non-être et d'ombre. De cette intellection, procède le Ier Ciel, dont la matière encore toute subtile correspond déjà à la distance entre l'Etre premier et le Premier Emané. Ainsi de suite, d'Intelligence en Intelligence, d'Ame en Ame, de Ciel en Ciel. Cf. notre livre *Avicenne et le Récit visionnaire* (Bibliothèque Iranienne, vol. 4). Téhéran-Paris 1954. vol. I, pp. 70 ss. et index s.v. Intelligence, Ange etc.

33. Mîr Sayyed Sharîf Jorjânî ('Alî ibn Mohammad al-Hosaynî), originaire de Gorgân, enseveli à Shîrâz (ob. vers 818/1415), fut l'une des plus grandes personnalités du *Kalâm* sunnite, mais se rallia finalement au soufisme. Cf. *Rayhânat* II, p. 322, n° 646. Sharîf Jorjânî (Gorgânî) fut l'élève de Qotboddîn Râzî (lui-même élève de 'Allâmeh Hillî), et le contemporain de Sa'd Taftazânî. Il a laissé de nombreux ouvrages, dont plusieurs commentaires célèbres. Les *Gloses* auxquelles Mollâ Sadrâ réfère ici sous le titre de *Hawâshî al-Matâli'* sont un supercommentaire. L'ouvrage primitif a pour titre *Matâli' al-anwâr fi'l-Mantiq wa'l-Kalâm* (les levers des lumières sur la Logique et le *Kalâm*), et pour auteur Mahmûd ibn Abi Bakr Urumawî

(Sirâj al-Dîn), c'est-à-dire de la ville d'Urumieh, en Azerbaïdjan, aujourd'hui Rezâ'iyeh. Cf. *Rayhânat* I, p. 61, n° 137. Les *Matâli'* ont été l'objet de nombreux commentaires. Le plus célèbre est celui du propre maître de Sharîf Jorjânî, à savoir Qotboddîn Râzî, ob. 766/1365. Cf. *Rayhânat* III, p. 303, n° 476. C'est sur ce commentaire que Sharîf Jorjânî écrivit ses propres *Gloses*. Cf. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, G II, pp. 216 ss.

34. Jalâloddîn Mohammad As'ad ibn Sa'doddîn Kazerûnî *Dawwânî* (de Dawwân, bourgade du Fârs, à proximité de Kâzerûn, à ne pas confondre avec Dowân sur la mer de 'Omân, cf. *Rayhânat* II, p. 26, n° 58) fut un philosophe bien connu, auteur prolifique et poète. Il a traité du *Kalâm*, de la philosophie, de la morale. Son commentaire des « Temples de la Lumière » de Sohrawardî est un texte classique. D'abord shâfi'ite, il se convertit au shî'isme. Il mourut entre 902/1497 et 928/1522, plus vraisemblablement en 907/1501 ou 908/1503. Mollâ Sadrâ réfère ici à *al-Hâshiyat al-qadîma* (la Glose ancienne), laquelle est, elle aussi, un super-commentaire. L'ouvrage primitif est le *Tajrîd al-'Aqâ'id* de Nasîroddîn Tûsî (ob. 672/1273), sur lequel Mollâ 'Alî Qûshjî (ob. 879/1474, cf. *Rayhânat* III, p. 524, n° 508) écrivit un commentaire devenu classique. Sur ce commentaire, Dawwânî écrivit une première Glose (la *qadîma*), puis une deuxième (la *jadîda*), puis une troisième (*Sharh-e ajadd*). Cf. Brockelmann, *ibid.* G II, pp. 217 ss.

Notre commentateur persan (p. 136) donne ici, en persan, le contenu du texte de Dawwânî, auquel Mollâ Sadrâ se contente de faire allusion, et qui éclaire en même temps le passage de Sharîf Jorjânî cité dans le paragraphe précédent : « Le sujet qualifié ne rentre pas dans le concept de la forme dérivée (cf. ci-dessus note 29), ni de façon générale ni de façon particulière, parce que, si, dans le concept de *blanc*, par exemple, la chose générale était comprise, dire « le vêtement est le blanc » signifierait « le vêtement est toute chose blanche ». Inversement, si le vêtement avec sa particularité rentrait dans le concept de blanc, le sens serait que « tout vêtement est le vêtement blanc ». Les deux propositions sont évidemment fausses, puisque la répétition du qualifié dans la qualification n'entre en considération ni de façon générale ni de façon particulière, parce que ce que l'on entend par blanc, c'est la chose que l'on exprime en persan par *safîd* ». « Par le raisonnement de Dawwânî, poursuit notre commentateur, on peut se convaincre que l'accident et l'accidentel ne font qu'un. On entend par accident, la *blancheur* par exemple, ce qui est compris sous la

condition négative (*bi-sharti-lâ,* cf. ci-dessus note 20) qui en fait un universel non attribuable à une chose (une chose n'est pas la blancheur), et l'on entend par accidentel, le *blanc* par exemple, ce qui est compris *bi-lâ-shart* (sans condition, de façon absolue) et qui est attribuable aux choses (une chose, par exemple, est blanche). — Il y a accord entre Dawwânî et Sharîf Jorjânî quant à la thèse, bien qu'il y ait une différence dans la démonstration. C'est pour cela que Mollâ Sadrâ se contente de dire : Ce propos est proche de... » Corr. p. 136, ligne 10 du texte persan, lire و محمول au lieu de و محول

35. Corr. p. 23, ligne 16, lire عنها au lieu de عنه

36. La référence à Nasîroddîn Tûsî est précisée nominativement par notre commentateur persan, mais sans indication de la source (p. 140). Cependant le contexte de la citation est donné en persan : « Le *mohaqqiq* Tûsî a déclaré que, considérée *in concreto,* l'existence est antérieure à la quiddité; considérée dans la pensée, la quiddité est antérieure à l'existence.» Les quelques lignes à la suite explicitent le contraste : dans l'ordre de la pensée, c'est la quiddité qui est le sujet recevant le prédicat existence. *In concreto,* c'est l'existence qui est le sujet recevant en prédicat la quiddité. »

37. Terme technique, depuis Sohrawardî, chez tous les *Ishrâqîyûn.* Sur *hodûr ishrâqî,* « présence illuminative » parce qu'elle est « orientale », et « orientale » parce qu'elle est « illuminative », cf. déjà ci-dessus la note 23 et les notes auxquelles elle réfère. Il faut avoir en la pensée tous les sens que revêtent les termes d'« Orient » et « oriental » *(ishrâqî, mashriqî)* chez Sohrawardî. Cf. principalement nos *Prolégomènes* aux *Opera metaphysica* I, pp. 25 à 62. Parce qu'il substitue la métaphysique de l'être (l'exister) à la métaphysique des essences, Mollâ Sadrâ (notamment dans son grand commentaire de *Hikmat al-Ishrâq*) a donné quelque chose comme la version « existentielle » de la métaphysique de l'*Ishrâq* (cf. notre étude sur *Le thème de la résurrection* dans ce commentaire, à paraître dans le *Mollâ Sadrâ Commemoration Volume,* The Iran Society, Calcutta). Ce faisant, Mollâ Sadrâ a le sentiment d'accomplir le dessein de la « théosophie orientale ». Parce que l'acte d'exister est unique en son essence, mais chaque fois individualisé dans chaque essence en acte d'exister, il ne peut pas y en avoir une connaissance conceptuelle, une re-présentation *('ilm-e sûrî),* mais une présence immédiate. On verra plus loin (§§ 111 ss., note 71) comment « présence » et « existence » sont finalement deux notions qui se re-

couvrent. Les conséquences pratiques en sont facilement décelables, à travers l'imâmologie, pour la forme même de l'expérience spirituelle. Sohrawardî avait de son côté, dès le VIe/XIIe siècle, pris position contre le péripatétisme, les formes substantielles etc. (cf. ses *Motârakât*). On a parfois l'impression, lorsque'il fait de l'existence un *i'tibâr* (une manière de considérer la quiddité) que c'est pour la même raison que celle qui impose à Mollâ Sadrâ de reconnaître à l'existence la primauté sur la quiddité. La recherche comparative doit aller ici en profondeur.

38. Corr. p. 26, ligne 19 du texte arabe, lire بحسب الاعتبار au lieu de بحسب الخارج et reporter les corrections dans l'apparat critique (cf. *errata* à la fin du texte).

CINQUIEME PENETRATION

En quel sens la quiddité est-elle qualifiée par l'existence comme prédicat?

69. Peut-être insisteras-tu en disant: si l'existence comportait des individuations réelles dans les quiddités, autres que les quote-parts (dont chacune est déterminée par ce à quoi elle est rapportée), alors toute individuation d'existence que l'on affirmerait de la quiddité, présupposerait la réalité positive (l'affirmation) de cette quiddité, en raison de la règle admise (à savoir, que si l'on affirme quelque chose d'une certaine chose, cela présuppose l'affirmation, la réalité positive, de cette chose). Il en résulterait que la quiddité devrait déjà avoir une certaine réalité positive avant sa propre réalité positive (serait affirmée avant d'avoir été affirmée), comme la difficulté en a déjà été soulevée précédemment.

70. Sache que l'allégation de cette difficulté ne concerne pas en propre la réalité de l'existence comme réalité *in concreto.* En revanche, lorsque l'on fait de l'existence un concept abstrait, elle soulève des difficultés. En effet dans la première hypothèse, celle qui admet la réalité *in concreto* de l'existence, cette existence est la quiddité elle-même; il n'y a donc pas à proprement parler de qualification entre les deux (l'une n'est pas le prédicat de l'autre). En revanche, dans la seconde hypothèse, l'existence diffère de la quiddité; elle est alors une qualification de celle-ci, et c'est la modalité de cette qualification qui offre des difficultés. Car, si l'on parle de la qualification de la quiddité par l'existence ou acte d'être, dans le cas où l'on entend par être l'être exprimé par le verbe être prédicatif *(kawn masdarî)*, alors le sujet qui reçoit le prédicat, c'est la réalité positive de la quiddité, et la quiddité, sous quelque aspect qu'on la considère, possède d'ores et déjà l'être qu'exprime le verbe *être* prédicatif. Mais alors il est inconcevable

que du point de vue de l'être en général (celui qu'exprime le verbe prédicatif), la quiddité soit antérieure à cet être en général. Il en va tout différemment, lorsque c'est l'existence qui est la chose réelle *in concreto,* tandis que la quiddité possède une actualité conceptuelle en dehors de son existence.

71. Cependant, la vérité qui mérite qu'on la vérifie, c'est que l'existence, qu'elle soit concrète ou conceptuelle, c'est bien la réalité positive (l'affirmation) et l'existence de la quiddité elle-même, ce n'est pas la réalité (l'affirmation) ni l'existence de quelque chose appartenant à la quiddité. Entre ces deux sens il y a une différence évidente. Celui auquel s'applique la règle déjà rappelée, c'est le cas qui consiste en la réalité positive d'une certaine chose pour une autre chose (ou à affirmer d'une chose une certaine autre chose), non pas le cas consistant en la réalité positive (l'affirmation) d'une chose en elle-même et pour elle-même, sans plus. Ainsi notre proposition «Zayd est existant» revient à dire «Zayd est Zayd». La règle en question ne la concerne pas.

Les philosophes en général ayant été inattentifs à cette distinction subtile, sont tombés dans la perplexité que l'on sait. Ils se sont divisés, chacun suivant sa voie. Tantôt (D. : comme dans le cas de *Khatîb Râzî*)[39], ils ont appliqué exclusivement aux autres cas que celui de la qualification par l'existence, la loi générale de la présupposition (D. : à savoir que tout jugement affirmant d'une chose une certaine chose présuppose la réalité positive de la chose dont il l'affirme). Tantôt (D.: comme dans le cas de *Jalalod-dîn Dawwânî*)[40], ils ont fui devant cette loi et se sont ralliés à l'idée d'une implication simultanée, substituée à celle de présupposition (D.: laquelle entraîne celle d'un certain décalage ou retard). Tantôt (comme dans le cas du *Sayyed al-mohaqqiqîn,* c'est-à-dire *Sadroddîn Dashtahî Shîrâzî*[41], ils ont rejeté radicalement toute réalite positive de l'existence, aussi bien conceptuellement qu'*in concreto,* soutenant que l'existence est purement et simplement l'interprétation et la création d'une opinion trompeuse.

En effet, disent-ils, ce qui conditionne l'attribution du concept dérivé (v.g. celle du *nomen agentis,* pensant, écrivant), c'est qu'il ne fasse qu'un avec la chose à laquelle il est attribué; ce n'est point que le principe dont il dérive (v.g. la pensée, l'acte

d'écrire) subsiste en soi. C'est qu'en effet le concept de la forme dérivée, par exemple le concept d'écrivant, le concept de blanc, est une chose simple que l'on exprime en persan, dans les exemples cités, par les termes respectifs de *dabîr, safîd* (D. : de même que le concept d'étant, d'existant, est un concept simple que l'on exprime en persan par le mot *hast,* «est»). Ainsi, le fait pour une chose d'être existante (sa *mawjûdîyat*) signifie qu'elle ne fait qu'un avec le concept d'existant, ce n'est point que l'existence ait par elle une subsistance, que ce soit concrète ou abstraite. Il n'y a donc absolument pas besoin d'une existence.

72. D'où, pour le philosophe soutenant cette dernière thèse, l'Existant Nécessaire s'identifie avec le concept même d'existant, non pas avec l'existence. De même l'être non-nécessaire existant (D. : est le sujet auquel est attribué le concept d'existant, non pas l'existence). De même en va-t-il pour toutes les qualifications attribuant des concepts. La différence entre l'essentiel et l'accidentel en ce qui concerne les formes dérivées (v.g. pensant, écrivant, blanc) ne consiste pas, selon ce philosophe, dans le mode d'unification dans l'acte d'exister, unification qui est, selon nous, le pivot du jugement prédicatif, essentielle dans le cas des essentialités *(dhâtîyât),* accidentelle dans le cas des accidentalités; non, la différence consiste, selon lui, en ce que le concept essentiel est celui qui intervient dans la réponse à la question «qu'est-ce que c'est?», tandis que l'accidentel est celui qui n'intervient pas dans une telle réponse. Tout cela ne fait qu'aller à l'aventure.

73. *Illumination décisive.* L'existence de chaque existant non-nécessaire, c'est sa quiddité même, avec laquelle elle est unie par une union *sui generis.* C'est qu'en effet, dès que l'existence est positive et réelle, le résultat de nos démonstrations précédentes étant que l'existence réelle (ou proprement dite), celle qui est le principe des effets exercés par une chose et la source de son efficience, celle par laquelle la quiddité est existante et le non-être repoussé de cette dernière, cette existence-là est une existence déterminée *in concreto,* alors, si l'existence de chaque quiddité n'est pas *in concreto* cette quiddité même et ne forme pas avec elle une unité *sui generis,* on se trouve devant ce dilemme : ou bien l'existence est une partie de la quiddité, ou bien elle s'y surajoute à

la façon d'un accident.

Les deux hypothèses sont fausses, pour cette raison que l'existence de la partie est antérieure à celle du Tout, et que l'existence de la qualification est postérieure à l'existence du sujet qualifié. Dans les deux hypothèses, il faudrait que la quiddité eût une existence actualisée antérieurement à elle-même, et que l'existence fût antérieure à soi-même. Les deux conséquences sont absurdes.

Il s'ensuivrait également qu'un certain mode d'existence d'une même chose serait répété identiquement. Ou bien encore il s'ensuivrait une *regressio ad infinitum* dans le rassemblement des individuations graduelles de l'être. Or, outre l'impossiblité de cette *regressio ad infinitum* en raison des preuves établies, et parce qu'elle impliquerait qu'un infini en acte fût compris entre deux limites, à savoir l'existence et la quiddité, outre cela, cette *regressio ad infinitum* impliquerait une preuve *a contrario* de notre thèse, laquelle est que l'existence, c'est la quiddité elle-même *in concreto*, parce que la subsistance de la totalité des existences, telle qu'aucune existence accidentelle n'en reste en dehors, implique pour ces quiddités une existence qui ne soit pas un accident. Sinon, ce qui a été supposé être la totalité, n'est pas la totalité, mais une partie de la totalité.

74. Une fois bien établi que l'existence de chaque être non-nécessaire *(momkin)*, c'est sa quiddité même *in concreto*, alors de deux choses l'une : ou bien il y a entre la quiddité et l'existence une différence dans la signification et dans le concept, ou bien il n'y en a pas. Cette seconde hypothèse est fausse ; sinon, l'homme et l'existence, par exemple, seraient deux termes synonymes, et il n'y aurait aucun profit à énoncer « l'homme est existant ». De même, dire que « l'homme est existant » et dire que « l'homme est homme », cela reviendrait à dire chaque fois la même chose. En outre, il serait impossible de nous représenter l'un des deux tout en perdant l'autre de vue, pour ne rien dire des implications d'autres conséquents absurdes mentionnés dans les livres courants. Or, l'absurdité de chacun de ces conséquents postule l'absurdité de l'antécédent. Ainsi donc reste l'alternative énoncée en premier lieu, à savoir que la quiddité et l'existence diffèrent l'une de

l'autre dans leur concept, quand la pensée en opère l'analyse, bien qu'elles ne forment en fait qu'une seule entité, une seule et même ipséité *in concreto*.

75. Reste à traiter de la manière dont la quiddité reçoit en qualification le prédicat existence, pour autant que le jugement prédicatif implique la différenciation de l'une et de l'autre au regard de l'analyse opérée par la pensée, ce qui est également en fait un certain mode d'existence de la chose (à savoir dans la pensée), sans qu'elle se mette elle-même en acte ni que quelque chose d'autre la mette en acte[42]. La difficulté tient à ce que chaque sujet qualifié par une qualification, ou chaque sujet d'inhésion auquel survient un accident, doit nécessairement avoir un certain degré d'existence en fonction duquel, antérieurement à cette qualification ou à cet accident, il n'est ni sujet qualifié par cette qualification, ni sujet d'inhésion de cet accident. Car, ou bien l'existence advient à une quiddité qui existe, ou bien elle advient à une quiddité qui n'existe pas, ou bien elle advient à une quiddité qui tout ensemble n'est ni existante ni non-existante. La première hypothèse entraîne une pétition de principe et une *regressio ad infinitum* ; la seconde hypothèse implique une contradiction ; la troisième postule l'abolition des deux contradictoires.

76. Alléguer que l'abolition des deux contradictoires (existence et non-existence) est possible au degré en question, voire qu'elle est un état de fait, n'est ici d'aucune utilité, puisque ce degré ou niveau auquel la vacance des deux contradictoires est possible, est justement un des degrés en question (D. : où il en est ainsi de l'état de la quiddité comme telle, abstraction faite de toutes qualifications autres que ce qui la constitue essentiellement, y compris les deux contradictoires en question). Or, nécessairement ce niveau doit avoir, en bref, une certaine réalité antérieurement aux deux contradictoires (existence et non-existence), de même que la quiddité par rapport aux accidents. En effet, la quiddité a une certaine existence, abstraction faite de l'accident et de l'opposé de cet accident, comme le corps, par exemple, par rapport à la blancheur et à la non-blancheur. Mais la quiddité n'a aucun degré d'existence, lorsque l'on fait abstraction précisément de son acte même d'exister. D'où, comparer l'advenance de

l'existence à la quiddité avec l'advenance de la blancheur à un corps, comparer l'état où la quiddité est vacante de l'existence et de la non-existence avec l'état où un corps, au degré de son existence effective, est vacant de la blancheur et de la non-blancheur, c'est une comparaison boiteuse, parce que la subsistance de la blancheur, ou de son opposé, par un corps, présuppose l'existence de ce corps, tandis que la subsistance de l'existence par la quiddité ne présuppose nullement l'existence de cette quiddité, puisque justement la quiddité n'a d'existence que par l'existence même.

77. Pour approfondir ce qui est ici en question, maintenant que nous avons indiqué que l'accident de la quiddité signifie quelque chose qui *in concreto* est la quiddité même dans son acte d'exister, tandis que, pour l'analyse opérée par la pensée, il signifie quelque chose d'autre que la quiddité, nous formulerons ce qui suit. Il appartient à l'intellect d'opérer une analyse qui résout l'existant en une quiddité et une existence (une essence et un acte d'être). En opérant cette analyse, la pensée isole les deux partenaires, chacun l'un de l'autre ; elle se prononce pour l'antériorité de l'un sur l'autre et considère que l'un est la qualification (le prédicat) de l'autre :

a) Soit dans l'ordre concret. Dans ce cas, le principe et source, ce qui par essence existe (le *mawjûd*), c'est l'existence, l'acte d'être *(wojûd)*, parce que l'existence, l'acte d'être, est par essence ce qui procède de l'Instaurateur *(Jâ'il)* ; la quiddité est une avec l'existence *(ittihâd)* ; c'est la quiddité qui est attribuée en prédicat à l'existence, mais non pas à la manière dont sont attribuées en prédicats les choses accidentelles venant s'adjoindre (v. g. la couleur blanche ou noire attribuée à un corps). Non, si la quiddité est attribuée à l'existence, si elle ne fait qu'un avec celle-ci, c'est que cette attribution et cette unification constituent l'ipséité même et l'essence même de cette existence, de cet acte d'être.

b) Soit dans l'ordre conceptuel abstrait. Dans ce cas, ce qui est antérieur, c'est la quiddité, parce qu'elle est un concept universel de la pensée, qui a foncièrement sa réalité en acte dans la pensée, sans autre existence en acte que son concept général qui est affaire de pensée pure. D'où, la quiddité est principe et

source en ce qui concerne les jugements se rapportant à la pensée pure, non pas en ce qui concerne les jugements relatifs au concret. C'est pourquoi cette antériorité de la quiddité reste en dehors des cinq catégories d'antériorité classiques [43].

78. Si tu objectes : cette abstraction de la quiddité mise à part de l'existence, du fait de l'analyse opérée par la pensée, constitue elle aussi, en fait, une sorte d'existence pour la quiddité. Alors, comment la règle de la présupposition nécessaire sera-t-elle sauvegardée, du moment que l'on attribue ainsi à la quiddité un certain être indéterminé, étant donné que cette abstraction est une sorte d'être indéterminé ? (La règle en question énonce que le fait d'affirmer d'une chose une certaine chose, présuppose la réalité positive de la chose dont on l'affirme, cf. supra § 71. Du fait qu'il en serait ainsi ici, il faudrait donc, ici encore, que l'existence de la quiddité fût antérieure à soi-même).

Notre réponse sera celle-ci. Bien que cette abstraction constitue une sorte d'être indéterminé, il appartient cependant à l'intellect, en opérant cette abstraction, de ne pas considérer cette abstraction elle-même, et de ne pas considérer qu'elle est une sorte d'existence, laquelle aurait en effet pour conséquence que la quiddité reçût en prédicat cette existence indéterminée dont nous l'avons précisément abstraite. Maintenant, cette considération qui signifie que l'on évacue de la quiddité tous les actes d'exister, y compris cette considération et cette évacuation elles-mêmes, lesquelles sont, elles aussi, une sorte d'existence en fait, sans qu'elle soit mise en acte [44], — cette considération, disons-nous, comporte un double point de vue : il y a le point de vue sous lequel elle est abstraction et spoliation, et il y a le point de vue sous lequel elle est une sorte d'existence.

79. C'est du premier point de vue que la quiddité est qualifiée par le prédicat existence. Du second point de vue elle est mélangée, elle n'est pas qualifiée par le prédicat existence. C'est une même chose qui est spoliation sous un point de vue, et mélange sous un autre point de vue. Cependant, la position de chacun de ces deux points de vue ne diffère pas de celle de l'autre — sinon la difficulté recommencerait du début, en ce sens que le point de vue sous lequel la quiddité est qualifiée par le prédicat

existence, impliquerait nécessairement sa conjonction établie avec l'existence. — Ainsi la règle de la présupposition nécessaire (cf. supra § 78) est ici hors de cause, et cela parce que cette abstraction séparant la quiddité de la totalité des actes d'exister, constitue elle-même pour cette quiddité une sorte d'existence, non pas que cette abstraction soit une autre chose, différente de l'existence. C'est que cette abstraction est à la fois existence et abstraction de l'existence, de même que la *materia prima* possède la virtualité des formes substantielles et autres, et que cette virtualité même est réalisée en acte pour la matière sans qu'elle ait besoin d'une autre virtualité pour l'être-en-acte (*fi'lîya*) de cette virtualité, parce que l'être-en-acte de cette virtualité, c'est précisément la virtualité de la matière à l'égard des choses multiples, de même que la permanence du mouvement c'est son renouvellement même, et que l'unité du nombre c'est sa multiplicité même. Observe bien la propagation de la lumière de l'être, de l'exister, et la pénétration de sa loi dans la totalité des choses concevables avec la totalité des points de vue et des positions, à tel point que l'abstraction séparant de l'existence la quiddité, présuppose elle-même l'existence de cette quiddité.

80. Remarque. Il faut que l'on sache que ce que nous venons d'exposer a pour but de compléter la doctrine du commun des philosophes, d'une manière qui s'accorde à leur goût et s'adapte à leur méthode, quand ils réduisent l'acte d'être, l'existence, à une abstraction opérée par la pensée. Sinon, pour notre part, nous n'avons nullement besoin de cet approfondissement, dès lors que nous avons établi que l'acte d'être, l'existence, c'est la quiddité elle-même *in concreto*, et que de plus, l'existence, c'est la réalité positive (l'affirmation) de la chose elle-même, non pas la réalité (l'affirmation) de quelque chose lui appartenant. Parler de « qualification par un prédicat » pour désigner la copulation qui intervient entre la quiddité et l'existence, c'est parler au sens large et figuré, car la copulation entre la quiddité et l'existence est de l'ordre unitif, elle n'est pas comme la copulation entre le sujet d'inhésion et son accident, entre le sujet qualifié et l'attribut qui le qualifie. Elle ressortit plutôt à la qualification du genre par sa différence dans le cas de l'espèce simple, lorsque l'analyse

opérée par la pensée résout celle-ci en un genre et une différence[45], en tant que genre et différence, non pas en tant que matière et forme intelligibles.

Notes 39 à 45

39. Khatîb Râzî est la dénomination courante à la fois de Fakhroddîn Râzî et de son père, Abû'l-Qâsim 'Omar (sur celui-ci *Rayhânat* I, p. 400, n° 915), lui-même théologien du *Kalâm* sunnite. Quant à son fils qui est ici en question, Fakhroddîn Mohammad ibn 'Omar, il était né à Ray et mourut à Hérat en 606/1209. C'est une des grandes figures de philosophes et théologiens sunnites. Ecrivain prolifique, il a traité du *Kalâm,* de la philosophie, du *Tafsîr,* des sciences (v. g. la physiognomonie) etc. cf. *Rayhânat* III, pp. 162 ss., n° 316. Sur son ontologie, avec laquelle celle de Mollâ Sadrâ forme un vif contraste, cf. son *Kitâb al-mabâhith al-mashriyîya,* Haydarâbâd 1343 h., vol. I, pp. 10 ss.

40. Sur Jalâl Dawwânî, cf. ci-dessus note 34.

41. Avec ce nom, nous rencontrons une de ces dynasties familiales de philosophes et de spirituels, comme en a tant connues l'Iran shî'ite. Sayyed Sadroddîn Mohammad ibn Ibrahîm Hosaynî Shîrâzî Dashtakî (ne pas le confondre avec notre Mollâ Sadrâ, qui est, lui aussi, un Sadroddîn Mohammad Shîrâzî !) est une grande figure de philosophe imâmite ; il est désigné sous les surnoms honorifiques de Amîr Sadroddîn, Sayyed al-Hokamâ. Il mourut, assassiné par les Turcomans, le vendredi 12 Ramadân 903/1497 (Brockelmann II, p. 307, donne comme date 898/1492 ?) et est enseveli à Shîrâz. Cf. *Rayhânat* II, pp. 464-465, n° 847. Son fils, Amîr Ghiyâthoddîn Mansûr (*Rayhânat* III, p. 166, n° 276) est également une éminente personnalité de philosophe shî'ite (surnommé par les siens la « XIe Intelligence » !) Il mourut en 940/1533 ou 949/1542, et fut enseveli à Shîrâz, comme son père, dans le cimetière de la madrasa Mansûrîya. Les œuvres du père et du fils sont nombreuses et importantes pour l'histoire de la philosophie en Iran. Il arrive que l'on confonde les deux auteurs (Brockelmann II 307, et suppl. II, 593). C'est pourquoi il y aurait intérêt à leur consacrer une monographie sérieuse. Une œuvre particulièrement importante de Sayyed Ghiyâthoddîn Mansûr concerne

la « théosophie orientale » *(ishrâq)*; c'est son commentaire des « Temples de la Lumière » *(Hayâkil al-Nûr)* de Sohrawardî, où il repousse les objections que Jalâl Dawwânî (ci-dessus note 34) avait formulées dans son commentaire du même traité. Enfin il ne faut pas oublier le petit-fils : Sayyed Mohammad ibn Ghiyâthoddîn Mansûr, surnommé Amîr Sadroddîn II. Ce fut une personnalité spirituelle particulièrement marquante. Cf. *Rayhânat* II, p. 465, n° 848 (Brockelmann Suppl. II, p. 594).

42. Shaykh Ahmad Ahsâ'î (éd. Tabrîz, p. 104, ultima) déclare que c'est une illusion de croire « qu'une chose, lorsqu'elle est considérée pour soi-même, c'est-à-dire sans considération d'existence ou de non-existence, possède cependant une sorte d'existence qui n'est ni son œuvre ni l'œuvre d'un autre. » (لم يصنع نفسه ولم يصنعه غيره)

43. Ces cinq catégories sont les suivantes, nous rappelle le commentateur persan (p. 157) : 1) Il y a l'antériorité par la causalité, comme celle du mouvement de la main par rapport au mouvement de la clef. 2) Il y a l'antériorité par la nature, comme celle de la partie par rapport au tout. 3) Il y a l'antériorité par le temps, comme celle d'aujourd'hui par rapport à demain. 4) Il y a l'antériorité par le rang, comme celle de l'*imâm* (celui qui se tient devant) par rapport au *ma'mûm* (celui devant qui il se tient.). 5) Il y a l'antériorité par la dignité, comme celle du précellent *(fâdil)* par rapport à celui qu'il surpasse *(mafdûl)*.

44. Cf. ci-dessus note 42. Shaykh Ahmad Ahsâ'î (éd. Tabrîz p. 107, ligne 26) explique ainsi les mots "*min ghayr ta'ammol lahâ*" du texte p. 31 ligne 19 : يعنى ان الوجود يحصل بالتعرية والتجريد من غير تحصيل لها

45. Cf. le commentaire persan, p. 159 : « C'est le cas, par exemple, de la blancheur considérée comme le genre de cette couleur, dont la pensée considère comme différence spécifique d'être « ce qui contracte la vue, car en fait ce n'est pas là une composition *in concreto*, ni un genre et une différence à proprement parler; c'est la pensée qui les distingue comme telle (analyse ainsi la blancheur) ; il n'y a *in concreto* qu'une seule chose; il n'y a pas lieu de parler de qualification par un prédicat. » Sur l'importance de ces §§ 77-80, cf. ci-dessus *Introduction* IV, 2, pp. 73ss.

SIXIEME PENETRATION

Aperçu d'ensemble en réponse à la question : en quoi consiste la particularisation des existences individuelles et de leurs ipséités?

81. Sache ceci : tu auras compris maintenant que la réalité de l'acte d'être ou de l'existence est une réalité concrète déterminée; elle n'est pas un universel naturel qui, pour la pensée, est le sujet recevant l'un des cinq universaux de la Logique (les prédicables)[46], sinon quant à la quiddité avec laquelle elle est unie, et lorsque cette quiddité est considérée en tant que telle. Nous disons maintenant : la particularisation de chaque existence individuelle (peut consister en trois choses). Elle peut consister ou bien en sa réalité même, comme dans le cas de l'Existence parfaite nécessaire — exaltée soit sa gloire — ou bien en un certain degré d'antériorité et de postériorité, de perfection et de déficience, comme dans le cas des êtres primordialement instaurés (les Intelligences archangéliques), ou bien en certains caractères adventices, comme dans le cas des êtres individuels du monde du devenir.

82. Certain philosophe a dit : « La particularisation de chaque existence consiste dans sa relation avec son substrat et avec sa cause, non pas que cette relation soit quelque chose d'adventice, advenant du dehors à cette existence, car l'existence est un accident, et tout accident est constitué par son existence dans son substrat. De même l'existence de chaque quiddité consiste en la relation de cette existence avec cette quiddité, non pas à la façon dont une chose est dans le lieu ou dans le temps, car l'être de cette chose en soi est autre que son être dans le lieu ou dans le temps (D. : tandis que l'être de l'accident *en soi* est précisément son être *pour* son substrat) ».

Un tel raisonnement n'est pas exempt de négligence et de légèreté, parce qu'il est faux d'établir une analogie entre le rapport de l'existence avec la quiddité, d'une part, et le rapport de

l'accident avec son substrat, d'autre part, en raison même de ce que l'on a déjà précisé ici, à savoir que la quiddité ne subsiste pas séparément de l'existence, et que l'existence n'est rien d'autre que l'acte d'être de la chose elle-même, non pas l'acte d'être de quelque chose d'autre pour cette chose elle-même, à la façon de l'accident pour son substrat, ou à la façon de la forme pour sa matière.

L'existence de l'accident *en soi-même*, bien qu'elle soit précisément son existence *pour* son substrat, n'est cependant pas elle-même l'existence de son substrat, contrairement à ce qu'il en est dans le cas de l'existence, laquelle, dans la chose possédant une quiddité, est l'existence même de cette quiddité. Alors, de même qu'il y a une différence entre le fait qu'une chose soit dans le lieu ou dans le temps, et le fait que l'accident soit dans son substrat, ainsi qu'il résulte clairement du propos du philosophe en question, à savoir que « l'acte d'être de la chose dans le lieu ou dans le temps est autre que son acte d'être en soi-même, tandis que l'acte d'être de l'accident dans son substrat est son acte même d'être en soi » — eh bien ! de même il y a une différence entre l'existence de l'accident dans son substrat et l'existence de ce substrat lui-même, car l'existence dans le premier cas (étant celle de l'accident) est autre que l'existence du substrat, tandis que dans le second cas elle est cette existence même (D. : l'existence de la quiddité est la quiddité elle-même).

83. *Avicenne,* dans ses *Ta'lîqât*[47] déclare ceci : « L'existence des accidents en eux-mêmes est leur existence pour leur substrat respectif, exception faite pour cet accident que l'on désigne comme « existence ». Comme ce dernier diffère de tous les autres accidents en raison de ce que ceux-ci ont besoin de leur substrat pour être existants, tandis que l'existence n'a pas besoin de l'existence pour être existante, il n'est donc pas juste de dire que son existence dans son substrat est son existence en soi-même, si l'on entend par là que l'existence *a* une existence (D. : une autre existence que soi-même), à la façon dont la blancheur, par exemple, a une existence (différente de la blancheur elle-même). Mais on peut le dire en entendant que son existence dans son substrat est l'existence même de ce substrat, tandis que dans le cas de tous les ac-

cidents autres que l'existence, leur existence dans leur substrat respectif est simplement l'existence de ces accidents. »

84. *Avicenne* dit encore dans ses *Ta'lîqât* : « L'existence qui est dans le corps, c'est l'acte d'exister du corps lui-même (sa *mawjûdîya,* son existentialité), non pas comme il en va de la blancheur et du corps dans son acte d'être blanc, car dans ce cas il ne suffit pas de la blancheur et du corps. » (D. : il y faut en outre l'être copulatif qui exprime l'existence de la blancheur pour le corps).

85. A mon tour je dirai ceci : la plupart des philosophes postérieurs ont été incapables de comprendre le propos d'une telle explication et d'autres semblables, parce qu'ils l'ont rapportée à l'aspect conceptuel abstrait de l'existence (D. : qu'ils réduisent à l'être du verbe *être* prédicatif), l'entendant comme si l'existence n'était pas une réalité *in concreto*, et intervertissant la place des mots.

Il m'arriva jadis à moi-même de prendre vigoureusement la défense de la thèse affirmant que les quiddités sont les réalités primaires, et que l'existence en est un aspect abstrait par l'intellect. Cela dura jusqu'à ce que mon Seigneur m'eut guidé et m'eut fait voir lui-même, de mes propres yeux, la preuve[48]. Alors se dévoila à moi, avec une suprême évidence, que le cas de la quiddité était à l'inverse des conceptions et des solutions admises par le commun des philosophes. Gloire soit à Dieu qui, par la lumière de la compréhension véritable, m'a fait sortir des ténèbres d'une vaine opinion, qui a dissipé de mon cœur les nuages de ces doutes par le lever du soleil de la Vérité, et qui m'a affermi sur « la ferme doctrine, en cette vie et dans la vie future » (14:32).

Donc, ce sont les existences qui sont les réalités primaires, tandis que les quiddités sont les « heccéités éternelles » *(a'yân thâbita)*[49] qui n'exhalent absolument pas le parfum de l'existence réelle. Ces existences ne sont que les rayons et les éclats de la Lumière Vraie et de l'Existence éternelle — exaltée soit sa sublimité! — mais il y a pour chacune de ces existences certains caractères constitutifs essentiels et certains concepts intelligibles que l'on dénomme quiddités.

86. *Eclaircissement et révision.* La particularisation de l'être ou existence comme Existence Nécessaire consiste en sa réalité sacro-

sainte même, immunisée de toute déficience et de toute impuissance.

Quant à la particularisation de l'existence par ses degrés et ses niveaux dans l'antériorité et la postériorité, la capacité ou l'incapacité de se suffire à soi-même pour exister, l'intensité et la faiblesse, elle consiste dans les états essentiels et les situations concrètes qu'elle comporte en fonction de sa réalité simple, laquelle n'a ni genre ni différence, ni n'admet la généralité du concept abstrait, comme on le sait déjà.

Quant à sa particularisation par ses substrats — je veux dire les quiddités et les individus concrets pour lesquels la pensée en fait un prédicat, de la manière que nous avons expliquée précédemment (cf. supra § 79) — elle consiste en ce que l'on considère abstraitement, dans chaque cas, les choses essentielles qui lui sont attribuées et qui en émanent au plan de la connaissance et de l'intellection, les natures universelles et les concepts essentiels qui lui sont attribués de par une attribution qui lui est essentielle, et qui, dans l'usage courant des spécialistes de cette science (l'ontologie), sont dénommés quiddités, tandis que chez les soufis on les dénomme « heccéités éternelles » *(a'yân thabîta),* — et cela, bien que l'existence et la quiddité, dans tout ce qui possède une existence et une quiddité, soient une seule et unique chose, et que ce qui est l'objet de connaissance (la quiddité), ce soit l'existant lui-même. C'est là un secret étrange. Puisse Dieu, s'il lui plaît, en ouvrir à ton cœur la porte de la compréhension !

87. *Avicenne* déclare dans ses *Mobâhathât*[60] : « L'existence, dans les choses qui possèdent une quiddité, ne diffère point quant à l'espèce. Non, si l'existence se différencie, c'est par l'intensification et par l'affaiblissement. La différenciation quant à l'espèce n'intervient que dans les quiddités des choses qui *ont* l'existence, mais l'existence qui est en elles ne diffère pas spécifiquement. En effet, l'homme diffère spécifiquement du cheval en raison de sa quiddité, non pas en raison de son *exister.* » D'où, entendue de la première manière, la particularisation se produit dans l'existence en fonction de son essence et de son ipséité, tandis que, entendue de la seconde manière, elle se produit par rapport aux qualifications essentielles et

universelles qui l'accompagnent à chacun de ses degrés.

88. De là il n'y a pas loin à penser que le sens dans lequel il convient d'entendre la différenciation spécifique des existences, selon la thèse classique des Péripatéticiens, soit précisément le sens que nous venons d'indiquer (à savoir le double mode de particularisation). Cette différenciation revient alors à quelque chose comme la différenciation des degrés des nombres, lesquels en un certain sens diffèrent entre eux spécifiquement, et en un autre sens forment entre eux une seule et même espèce. En effet, il est exact de dire que les degrés des nombres forment une réalité unique, puisque à aucun degré du nombre il n'y a autre chose qu'un rassemblement d'unités qui sont des choses homogènes. Et il est également exact de dire qu'ils se différencient les uns des autres quant à leurs concepts essentiels respectifs, puisque à chaque degré du nombre l'intellect peut abstraire des qualités et des propriétés essentielles qui ne se trouvent pas dans un autre. Chaque degré du nombre a des effets et des vertus différenciées qui résultent de ce degré en fonction de structures propres[51], que l'intellect abstrait de chaque degré en raison de l'essence de celui-ci, et qui diffèrent de ce qu'il abstrait de chacun des autres degrés en raison de leurs essences respectives. Les degrés du nombre sont donc bien eux-mêmes pareils aux existences particulières, en ce sens que le sujet auquel sont attribuées ces structures essentielles et ces qualités universelles, ce sont par essence les essences respectives de chacun de ces nombres. Approfondis bien tout cela, car tout cela ressortit aux Hautes Sciences[52].

Notes 46 à 52

46. Sur l'« universel naturel» *(kollî tabî'î)*, cf. ci-dessus les notes 13 et 20. On rappelle que les cinq prédicables sont : le genre, la différence, l'espèce, le propre et l'accident.

47. Sur les *Ta'lîqât* d'Avicenne et l'état des manùscrits, cf. G. C. Anawati, *Essai de bibliographie avicennienne,* Le Caire 1950, pp. 19-21; Yahya Mahdavi, *Bibliographie d'Ibn Sînâ* (Publications de l'Université de Téhéran, n° 206), Téhéran 1954, pp. 60-64.

48. Il vaut la peine de remarquer que ce sont les termes mêmes dont se sert Sohrawardî pous expliquer, lui aussi, sa conversion philosophique : comment la vision directe l'arracha à la cosmologie des Péripatéticiens, qui l'avait rendu aveugle au monde des êtres de pure Lumière et à leur multitude. Cf. notre édition de *Hikmat al-Ishrâq* (Bibl. Iranienne, vol. 2) § 166, pp. 156-157 et nos Prolégomènes en français, pp. 33 ss.

49. Sur cette notion chez Ibn 'Arabî et son école, cf. notre livre *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî,* Paris 1958, pp. 88 et 219, et A. E. 'Affîfî, *The Mystical Philosophy of Muhyid-Dîn Ibnul-'Arabî,* Cambridge 1939, pp. 47-53. Les *A'yân thâbita* sont en somme les archétypes éternels des choses. Comme l'observe M. 'Affîfî, la théorie d'Ibn 'Arabî cumule la théorie platonicienne des Idées, la doctrine *ishrâqî* de l'existence idéale *(wojûd dhihnî)* et la doctrine scolastique identifiant la substance et les attributs. Ils sont le contenu de la Connaissance éternelle de Dieu, laquelle est identique à sa Connaissance de soi. Les *A'yân thâbita* ont un double aspect. Sous le premier aspect, ils sont les idées intelligibles dans l'entendement divin; c'est pourquoi, d'une part, ils sont permanents, éternels *(thâbita),* et d'autre part Ibn 'Arabî les désigne aussi comme *mâhîyât* (quiddités). Sous le second aspect, ce sont des modes *particuliers* de l'Essence divine, ce qui correspond au mot *A'yân* (les *singularia)* et à leur désignation éventuelle comme *howîya,* ipséité, individualité essentielle (d'où notre expression d'*heccéités éternelles).* (Sur le terme d'*heccéité* désignant la différence individuante de la quiddité comme « une détermination intrinsèque qui lui confère la singularité » cf. E. Gilson, *Jean Duns Scot,* Paris 1952, pp. 464 ss.). Si les *A'yân thâbita* sont non-existants, ce n'est pas qu'ils soient sans réalité ni être, mais c'est qu'ils n'ont pas d'existence *ad extra,* séparément de l'Essence divine dont ils sont les états. C'est pourquoi Ibn 'Arabî les désigne comme les *correlata* logiques des Noms divins. Quelle est leur relation avec la puissance créatrice de Dieu ? (c'est là interroger sur le *sirr al-qadar,* le secret de la prédestinée). Comment deviennent-ils des existants extérieurs, *in concreto?* Ces questions restent celées au plus parfait mystique. Pourtant Ibn 'Arabî admet qu'il puisse arriver qu'un mystique obtienne au moins connaissance de son propre *'ayn* (sa propre heccéité, son propre archétype éternel). « Il peut arriver que Dieu révèle au mystique son *'ayn al-thâbita* et la succession infinie de ses états, de telle sorte que le mystique se connaisse soi-même de la même manière que Dieu le connaît, parce qu'il aura alors dérivé sa connais-

sance de la même source que Dieu » (*ibid.* p. 53 et *Fosûs* d'Ibn 'Arabî, éd. Affîfî, p. 47).

De son côté, le commentateur persan explique ainsi (p. 164) ces « *A'yân thâbita* qui n'exhalent aucun parfum d'existence réelle ». « C'est parce que, dit-il, les quiddités que désignent les *A'yân thâbita* n'existent par essence ni dans la connaissance ni dans l'ordre concret, mais elles existent dans la connaissance par l'existence de l'Etre Divin *(Haqq)*, laquelle est rapportée par essence à l'Etre Divin, et par accident et au sens figuré à ces quiddités. Dans l'ordre concret également, elles sont existantes par les existences qui sont les réalités primaires et existantes par essence, et auxquelles les quiddités sont unies par un mode d'union *sui generis*. »

50. Cf. l'édition des *Mobâhathât* donnée par A. Badawî (dans son livre *Aristû 'inda'l-'Arâb*. Le Caire 1947). Le passage cité par Mollâ Sadrâ s'y trouve p. 241. Il fait partie d'une lettre que M. Badawî a extraite du *corpus* des *Mobâhathât*, tel que le lui présentait son manuscrit, pour la publier à la suite des *Mobâhathât*, sous un titre groupant des *Rasâ'il khâssa bi-Ibn Sînâ.* Il semble, cependant, que de son côté Mollâ Sadrâ y réfère comme à une lettre faisant corps avec l'ensemble des *Mobâhathât.*

51. *Ahkâm nafsîya.* Une glose de l'ancienne lithographie de Téhéran (p. 48, dans la marge du haut) explique ainsi ce terme : « Ce sont les déterminations abstraites *(ahkâm montazi'îya)* de l'essence même des nombres, telles que la parité et l'imparité. »

52. Ce qui est en jeu, c'est en effet le sens de la thèse de l'unicité de l'être-existence *(wahdat al-wojûd)*. Comme le remarque le commentateur persan (pp. 165-166) : « Le propos visé, c'est l'accord entre la thèse de l'unicité de l'être ou existence, qui reconnaît dans les existences une racine *(sinkh)* unique, et celle de la pluralité de l'être ou existence, classique chez les Péripatéticiens, lesquels reconnaissent les existences comme différenciées par l'essence et l'espèce. » Il est, en tout cas, tout à fait déplacé et impropre de parler de « monisme existentiel », comme on l'a fait en Occident, puisque « existentiellement » (c'est-à-dire quant à la *mawjûdîya*), *chaque* existant *est* précisément sa propre quiddité (l'existence étant la quiddité elle-même en acte d'exister), c'est-à-dire ce qui le différencie d'un autre. (On a l'impression que ceux qui parlent ici de « monisme existentiel », continuent de penser en termes d'une métaphysique des essences). Les êtres sont *un* dans l'existence qui justement les actualise comme *différents* les uns des autres. Ce n'est ni une unité arithmétique, ni un totalitarisme de l'être, mais une unité qui est le fondement même de la pluralité.

SEPTIEME PENETRATION

Que ce Qui est Par essence l'objet de l'Instauration divine et émane de la Cause, c'est l'existence, non pas la quiddité

1re Considération prise à témoin

89. Nous affirmons ceci : ce qui est par essence l'objet de l'instauration divine *(maj'ûl)*, ce n'est pas ce qui porte le nom de quiddité, ainsi que l'a professé l'école des *Stoïciens (Riwâqîyûn)*[53], comme *Sohrawardî* et ceux de son école[54], parmi lesquels *'Allâmeh Dawwânî*[55] et ses adeptes. Ce n'est pas non plus la promotion de la quiddité à l'état d'existant, selon la doctrine classique chez les *Péripatéticiens.* Ce n'est pas non plus la chose signifiée par l'existant en tant qu'existant, comme l'a professé *al-Sayyed al-modaqqiq (Sadroddîn Dashtakî Shîrâzî)*[56]. Non, ce qui émane essentiellement (de la cause), ce qui est essentiellement l'objet de l'instauration dans tout ce qui a un instaurateur, c'est le mode de son existence concrète, mais par un acte d'instauration simple, pure de toute multiplicité qui postulerait une chose instaurée et une chose pour (ou en) laquelle elle serait instaurée. En effet, si la quiddité considérée en sa réalité foncière (dans ce qui fait qu'elle est *ce qu'*elle est) avait besoin de l'instaurateur, il s'ensuivrait qu'elle serait constituée en elle-même et dans son idée (son contenu) par l'instaurateur, parce que la considération de l'instaurateur serait inclue dans la consistance même de la quiddité, si bien que l'on ne pourrait se représenter celle-ci indépendamment de son instaurateur. Or, il n'en est pas ainsi.

90. En effet, nous pouvons nous représenter une multitude de quiddités avec leurs définitions, sans que nous sachions si elles ont été actualisées ou non jusqu'à maintenant, à plus forte raison sans rien savoir de la réalité de leur instaurateur, puisque les quiddités ne réfèrent à rien d'autre qu'elles-mêmes. En outre, il

y a maintes quiddités existantes que nous pouvons nous représenter en les considérant en tant que telles et en faisant abstraction de tout ce qui est autre qu'elles, puisque, considérées ainsi, les quiddités ne sont rien d'autre qu'elles-mêmes. Dès lors, si les quiddités étaient en elles-mêmes l'objet de l'instauration, si leur cause était une partie constitutive d'elles-mêmes, et qu'elles aient besoin de celle-ci pour leur consistance même (pour être *ce qu'*elles sont), elles ne seraient pas telles qu'il fût possible de les considérer séparément de tout ce qui n'est pas elles ; il ne serait pas possible de considérer les quiddités en tant que telles, pas plus qu'il n'est possible de considérer l'idée d'une chose indépendamment de ses parties intégrantes et de ses éléments constitutifs. On comprend donc que l'effet exercé par l'instauration et ce qui en résulte, ce n'est pas la quiddité, mais quelque chose d'autre. Ce qui fait l'objet de l'instauration n'est rien d'autre que l'existence même de la chose par un acte d'instauration simple ; ce n'est que *per accidens* la quiddité de la chose.

91. Tu objecteras peut-être que cela posé, il s'ensuit que l'existence de l'instaurateur est alors un élément constitutif de l'existence de la chose instaurée et n'est pas extrinsèque à celle-ci, de même que l'on a déduit cette conséquence de l'hypothèse admettant l'instauration de la quiddité et faisant de la quiddité l'objet de l'acte instaurateur.

Je répondrai : oui, c'est ainsi ! Il n'y a pas là de conséquence à fuir, car l'existence du causé est constituée par l'existence de sa cause, à la façon dont la déficience est constituée dans l'être par la perfection, la faiblesse par la force, le pouvoir-être par le devoir-être.

92. Il ne t'appartient pas d'objecter que nous nous représentons l'existence du causé tout en négligeant l'existence de la cause qui le rend nécessaire, et que dès lors l'existence de la cause n'est pas constitutive de l'existence du causé.

Nous répondrions en effet : il n'est possible d'avoir la connaissance en acte de la particularité d'un mode de l'exister, que par la perception intuitive (*moshâhada*) de sa réalité concrète, et cette perception intuitive ne se réalise que par la perception intuitive de la cause dont émane cette existence particulière. C'est

pourquoi l'on a dit : la connaissance de ce qui possède une cause n'est actualisée que par la connaissance de sa cause. Médite bien sur ce point.

2e Considération prise à témoin

93. Si la quiddité était elle-même l'objet de l'instauration, le concept de la chose instaurée serait attribué à la quiddité par le mode d'attribution primaire essentielle (du type « l'homme est homme »), non pas comme attribution empirique d'un universel commun à plusieurs choses, (du type « Zayd est un homme »). Il s'ensuivrait que le résultat produit par l'instaurateur serait le concept de la chose instaurée à l'exclusion de tout autre concept, chaque concept différant d'un autre concept, puisqu'il n'y a pas de fusion unitive entre les concepts, quant au sens et quant à la quiddité. Or, l'attribution primaire essentielle n'est pensable qu'entre un concept et ce concept lui-même, ou bien entre ce concept lui-même et ce qui le définit, par exemple lorsque nous disons « l'homme est homme », ou bien « l'homme est un animal pensant ». Mais lorsque nous disons « l'homme est un être qui rit », cette attribution n'est pas possible comme attribution primaire essentielle, mais comme attribution empirique, et celle-ci a pour condition une union réalisée dans l'existence effective, non pas une union dans l'ordre du concept.

3e Considération prise à témoin

94. Aucune quiddité ne répugne à la multiplicité des individuations et des existences (qui y participent). Or, comme l'individuation est l'existence même (l'acte même d'être), ainsi que le professent les *mohaqqiqûn* (les « réalistes »), ou bien lui est concourante, selon l'opinion des autres, il n'est pas possible que l'individuation soit l'une des choses inhérentes à la quiddité, pas plus que ne l'est l'existence, comme la preuve en a été établie. Si donc la quiddité, objet de l'instauration, était actualisée à l'état multiple *in concreto*, à la façon d'une même espèce aux individus se multipliant, nécessairement alors l'instauration de la quiddité serait une instauration répétée et multipliée. D'où, la multi-

plication de l'instauration devrait ou bien correspondre à la multiplication de la quiddité elle-même, ou bien correspondre à la multiplication de ses actuations, de ses modes et de ses existences, si bien que c'est alors l'existence qui par essence sera multipliée, tandis que la quiddité ne sera multipliée que consécutivement. La première hypothèse est impossible, parce qu'une chose à l'état pur n'est ni différenciable ni multipliable. Comment dès lors concevoir que la quiddité en tant que telle soit réitérée, et que l'instauration de la quiddité en tant que telle soit multipliée ? C'est là quelque chose d'impensable pour celui qui a un intellect; *a fortiori* n'est-il pas question qu'il l'approuve. Reste la seconde hypothèse, à savoir que ce qui émane essentiellement (de la cause) et qui est primairement l'objet de l'instauration à l'état multiple, ce sont les modes des actuations, ce qui veut dire les existences essentiellement individualisées, et que c'est par leur multiplication que se trouve multipliée une même quiddité.

4e *Considération prise à témoin*

95. Si la quiddité existante constitue une espèce limitée à un individu unique, comme le soleil par exemple, alors, étant donné que considérée en tant que telle, la quiddité admet d'être multipliée et admet qu'un grand nombre d'individus y participent, ou bien la raison pour laquelle elle est *cet* existant individuel est du côté de l'instaurateur, (ou bien cette raison est du côté de la quiddité). Dans la première hypothèse, ce qui est essentiellement l'objet de l'instauration, c'est bien l'existence, non pas la quiddité (puisque celle-ci n'est pas la raison de l'individuation), *quod erat demonstrandum*. Dans la seconde hypothèse, puisque le rapport de la quiddité à l'égard de toutes les individuations supposables est à égalité, l'existence d'un individu plutôt qu'un autre impliquerait une préférence sans raison suffisante. Il s'ensuivrait aussi qu'avant l'existence et l'individuation (dont elle serait la cause), la quiddité fût déjà existante et individualisée. Il faudrait donc ici que quelque chose soit antérieur à soi-même, ce qui est impossible, et de plus, le même raisonnement s'appliquant à son tour à la modalité de l'existence et de l'individuation de cette

chose antérieure à soi-même, on aura un cercle vicieux ou une *regressio ad infinitum.*

5e *Considération prise à témoin*

96. Si le fait qu'il y ait un instaurateur (la *jâ'ilîya*) et le fait qu'il y ait un objet instauré (la *maj'ûlîya*) se situaient au plan des quiddités, et que l'existence fût une abstraction opérée par la pensée (une simple manière de considérer la quiddité), il s'ensuivrait que l'objet de l'instauration fût quelque chose d'inhérent à la quiddité de l'instaurateur. Or, les inhérents des quiddités sont des abstractions opérées par la pensée (des manières de considérer chaque quiddité). Il s'ensuivrait que toutes les substances et les accidents de l'univers fussent des abstractions opérées par la pensée, hormis le Premier Instauré (*Maj'ûl awwal,* le *Protoktistos,* la Ire Intelligence), pour quiconque professe que l'Existence (l'Etre) Nécessaire — glorifié soit son Nom — est l'acte d'exister de l'existence même (l'acte d'être de l'être même, la *Mawjûdîya*)[87]. Cela indépendamment du fait que si ceux qui professent que l'Etre Nécessaire est l'acte même de l'exister, comprenaient la réalité de cet acte d'exister, et comprenaient que cette réalité est l'Ipséité divine elle-même transcendant toute quiddité, ceux-là comprendraient nécessairement que l'opération de chaque existant doit correspondre à sa nature, même si le degré de celle-là n'atteint pas le degré de celle-ci, s'il est déficient par rapport à sa perfection. Aussi l'opération issue de tout ce dont la nature est simple, est également une opération simple. De même l'opération issue de son opération. Dieu opère donc en chaque chose l'émanation du Bien et l'insufflation de l'Esprit qui est l'être (l'existence) et la vie.

97. *Propos inspiré du Trône*[88]. L'être, l'acte d'exister, comporte trois degrés.

1) Il y a l'Existence qui ne dépend de rien d'autre et n'est limitée par aucune limite particulière ; c'est l'existence à qui il revient d'être le principe du Tout.

2) Il y a l'existence dépendant de quelque chose d'autre, comme les Intelligences angéliques, les Ames célestes, les Natures

élémentaires, les corps célestes, les matières.

3) Il y a l'existence déployée (*monbasit,* étendue) dont la compréhension et l'extension englobent les « temples » *(hayâkil)* des individus concrets et des quiddités, d'une manière qui n'est pas celle des natures universelles et des quiddités abstraites, mais d'une manière dont les gnostiques comprennent le sens et qu'ils désignent comme le « Souffle du Miséricordieux » *(al-Nafas al-Rahmânî)*[59], dénomination dérivée de cette parole divine : « Ma Miséricorde embrasse toutes choses » (7:155). C'est cet être, cette existence qui, parmi les êtres non-nécessaires, est par essence et en vérité le Premier Emané de la Cause première, et que l'on désigne aussi comme « l'être divin dont est créée la création » *(al-Haqq al-makhlûq bihi).* Cette première existence émanée est la source et principe de l'existence de l'univers ; elle en est la vie et la lumière, pénétrant dans la totalité de ce qu'il y a dans les Cieux et sur les Terres. Elle pénètre en chaque chose en tant que telle, de sorte que dans l'Intelligence elle est Intelligence, dans l'Ame elle est Ame, dans la Nature elle est Nature, dans le corps elle est corps, dans la substance elle est substance, dans l'accident elle est accident. Son rapport avec l'Etre divin est analogue au rapport de la lumière sensible et de la splendeur dispersée sur les corps, dans les Cieux et sur Terre, avec le soleil.

(Ce premier être, cette première existence émanée) n'est pas l'être du verbe *être* affirmant l'attribut du sujet dans les jugements (dont traite la Logique), lequel est pareil à tous les universaux et concepts abstraits qui n'ont d'attache ni avec une instauration de l'Instaurateur ni avec une influence. Ces derniers ont bien une certaine existence à la façon des intelligibles premiers, mais leur existence c'est leur actualité même dans la pensée (et rien d'autre), de même qu'il en va pour le concept de non-chose, de non-possible, de non-instauré. Ou plutôt, il n'y a pas, selon nous, de différence entre ces concepts et les autres, en ce sens qu'ils ne sont que des « imitations » (*hikâyât*)[60] et des « intitulations » *('onwânât)* de certaines choses; toutefois les uns « intitulent » une réalité existante, tandis que les autres n'intitulent essentiellement que quelque chose de négatif.

6e *Considération prise à témoin*

98. Si le fait qu'il y ait un Instaurateur (la *jâ'ilîya*) et le fait qu'il y ait un objet instauré (la *maj'ûlîya*) se situaient au plan des quiddités, il s'ensuivrait que la quiddité de chaque être non-nécessaire ressortirait à la catégorie (prédicament) du relatif, et tomberait sous le relatif comme genre. Le conséquent étant faux, selon nous et selon eux (les partisans de cette hypothèsse), l'antécédent l'est également[61]. Quant à la preuve du lien de conséquence, elle est dans ce qui a été indiqué ici précédemment, à savoir qu'il y a une interdépendance dans l'essence et une interconnexion dans l'idée entre ce qui est par essence l'objet de l'instauration (à savoir l'existence) et ce qui est par essence l'instaurateur.

99. Nous objectera-t-on que cela peut aussi bien être allégué contre les deux écoles à la fois, parce que, si l'objet de l'instauration est (non pas la quiddité mais) l'existence même du causé, non pas quelque qualification venant se surajouter à lui, alors l'existence est essentiellement liée à quelque chose d'autre que soi ? D'où en l'intelligeant, il est inéluctable que l'on intellige aussi quelque chose d'autre, à savoir l'Agent qui en est l'auteur. Or, tout ce dont l'intellection est impossible sans que l'on intellige en même temps quelque chose d'autre, appartient à la catégorie (prédicament) du relatif.

Nous répondrons : le prédicament du relatif, aussi bien que les neuf autres prédicaments, sont des catégories des quiddités, non pas des existences. Les genres suprêmes sont ce que l'on dénomme prédicaments (catégories). Tout ce qui a une définition spécifique, comporte un genre et une différence, et tombe nécessairement sous l'un des dix prédicaments reconnus. Mais en ce qui concerne l'existence (l'acte d'exister), il a été établi qu'elle ne comporte ni genre ni différence; qu'elle n'est ni quelque chose d'universel, ni quelque chose de partiel particularisé par une particularité qui se surajouterait à elle-même. C'est pourquoi, par essence, l'existence (l'acte d'exister) ne tombe sous aucune des dix catégories, sinon quant à la quiddité, dans le cas de ce qui possède une quiddité

(c'est-à-dire tout ce qui n'est pas l'Etre Nécessaire). De là, se trouve vérifié que le Créateur, bien qu'il soit le principe de toutes choses, et bien que l'ascendance de toutes choses remonte à lui, ne ressortit pas à la catégorie du relatif (puisqu'il est pur acte d'être, d'exister), trop sublime pour avoir un homogène ou un semblable ou un analogue ou un homologue.

7e Considération prise à témoin

100. Selon leur doctrine, il s'ensuivrait que le sens d'une réalité essentielle, celui de la substance par exemple, fût un sens ambigu (un « double sens », prédicable seulement par analogie), se différenciant selon les cas quant au degré d'antériorité. Le conséquent étant faux, aussi bien selon eux que selon nous, l'antécédent est donc également faux.

En effet, certaines substances individuelles sont causes les unes des autres; ainsi en est-il de la causativité des substances séparées (Intelligences angéliques et Ames célestes) à l'égard les unes des autres, de la causativité de ces mêmes substances séparées à l'égard des corps; de la causativité de la matière et de la forme à l'égard du corps composé de l'une et de l'autre. Or, la cause est en soi-même antérieure au causé, ou plutôt cette sorte d'antériorité et de postériorité n'a pas d'autre sens que la causativité de la cause *('illîya)* et la causalisation du causé *(ma'lûlîya)*. Lors donc que la cause serait une quiddité et que le causé serait une quiddité, la quiddité de la cause serait, en tant que telle, antérieure à la quiddité du causé en tant que telle, et celle-ci serait en soi-même postérieure à la quiddité de sa cause. Et comme, dans l'hypothèse, elles seraient toutes deux des substances, la substantialité de l'une serait donc antérieure, en tant que substantialité, à la substantialité de l'autre en tant que telle également. Il s'ensuivrait que le terme d' « essentiel » (pour une réalité comme la substance) n'aurait pas le même sens dans l'un et l'autre cas (mais un « double sens », un sens analogue). Or, c'est précisément ce que le commun des philosophes rejettent comme faux. Ils soutiennent que la quiddité d'une substance n'a ni antériorité ni priorité sur la quiddité d'une autre substance, ni quant à sa substantification (ce qui en fait une subs-

tance, *tajawhor*), ni quant à sa substantialité (le fait qu'elle soit une substance), c'est-à-dire quant au fait que le concept (le sens) générique de substance lui soit attribué. En revanche, l'une peut avoir antériorité sur l'autre, soit dans son acte d'exister (c'est-à-dire ontologiquement), telle l'antériorité de l'Intelligence sur l'Ame, soit chronologiquement, telle l'antériorité du père sur le fils.

8e Considération prise à témoin

101. C'est une constatation bien établie chez ces philosophes que la question *quid* demandant la signification du mot désignant une chose, diffère de la question *quid* interrogeant sur la vérité de cette chose (ce qui en fait la réalité, *haqîqat)*. Or, la différence ne tient pas au contenu conceptuel de la réponse donnée respectivement à l'une et à l'autre question, parce que, selon les *Mohaqqiqûn*, la réponse n'est, dans l'un et l'autre cas, que la définition de la chose, sauf nécessité (d'employer un synonyme, ou un terme plus général, ou mieux connu). La différence entre les deux questions tient uniquement au fait que la prise en considération de l'existence soit impliquée dans la seconde, alors qu'elle ne l'est pas dans la première. L'existence étant ainsi ce qui fait la différence, il s'ensuit qu'elle ne peut consister en une abstraction opérée par l'intellect, mais qu'elle est une réalité effective. *Quod erat demonstrandum.*

Notes 53 à 61

53. *Riwâqîyûn,* adjectif formé sur le mot *riwâq* (ou *rowâq*) : galerie, portique devant une maison, voile ou rideau devant une tente. Ce qu'en général les philosophes de l'Islam entendent par « Stoïciens » est un peu flottant; ils ont connu des doctrines stoïciennes authentiques, et de nombreuses prises de position (notamment chez les anti-péripatéticiens) dénotent une inspiration ou une affinité stoïcienne. Cf. notre *Histoire de la philosophie islamique,* vol. I, chap. VI, § 1 in fine, où nous avons groupé certains renseignements dûs à Ahmad ibn Tayyib Sarakhshî (ob. 286/ 899), élève d'al-Kindî, concernant les appellations sous lesquelles sont désignés les Stoïciens. Mais le terme *Riwâqîyûn* prend de l'extension et

sert à beaucoup de choses. Les *Ishrâqîyûn* de l'école de Sohrawardî sont désignés tantôt comme des «platoniciens», tantôt comme des «stoïciens». Au début du XIX[e] siècle, un théosophe shî'ite, Ja'far Kashfî, met en correspondance les niveaux de l'herméneutique du Qorân et les écoles de philosophes. Au *tafsîr,* exégèse littérale, correspondent les Péripatéticiens. Au *ta'wîl* (science de ce qui est «derrière le *voile*») correspondent les Stoïciens. Au *tafhîm* (compréhension de l'ésotérique, connaissance «orientale») correspondent les *Ishrâqîyûn.* Cf. notre *Histoire,* chap. I, § 1 in fine.

54. Sur Sohrawardî, cf. ci-dessus note 27.

55. Sur Dawwânî, cf. ci-dessus note 34.

56. Sur Sadroddîn Dashtakî Shîrâzî, cf. ci-dessus note 41.

57. Notre commentateur persan précise (p. 173): «... et qui professe que l'Existence (l'Etre) Nécessaire n'a pas de quiddité; dans ce cas, en effet, ce qu'elle instaure dans l'être ne sera pas quelque chose d'inhérent à sa quiddité (puisqu'elle n'en a pas), mais quelque chose d'inhérent à son acte d'exister. D'où, l'hypothèse envisagée n'aurait pas pour conséquence que le *Protoktistos* consistât en une abstraction opérée par la pensée.»

58. *Qawl 'arshî.* En général nos philosophes (cf. les *Talwîhât 'arshîya* de Sohrawardî) veulent désigner ainsi une thèse d'inspiration personnelle, c'est-à-dire inspirée au cœur qui est le «Trône du Miséricordieux». C'est ce que propose une glose donnée dans l'ancienne lithographie de Téhéran (en marge p. 55, de Mîrzâ Ahmad Ardakânî). «Le Trône, c'est le cœur du croyant qui est la Maison de Dieu, le lieu de sa Manifestation *(zohûr),* le siège de sa Miséricorde. C'est donc une proposition qui s'origine au Trône de la Miséricorde sur lequel Il siège, c'est-à-dire la propre âme de l'auteur. Il s'agit d'une inspiration donnée à son cœur. On pourrait également comprendre qu'il veuille signifier un problème si élevé que la plupart des intellects n'y peuvent atteindre.» C'est également ce dernier sens que retient Shaykh Ahmad Ahsâ'î avant de rejoindre le premier, au cours d'une page mettant en œuvre le symbolisme très dense du motif du Trône dans la théosophie shî'ite. (Sur les quatre colonnes du Trône, ayant chacune leur couleur symbolique et typifiée chacune par l'une des figures de la tétrade archangélique: Seraphiel, Gabriel, Michaël, Azraël, cf. notre livre *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî,* p. 271; cf. encore infra note 103). "*Qawl 'arshî,* c'est-à-dire, écrit Shaykh Ahmad, proposition ou problème élevé, parce qu'on signifie souvent par le Trône ce qui est élevé, vu que le Trône est le plus

élevé des existants. Ou bien encore noble *(sharîf)* problème, de même que le Trône est la plus noble des formes épiphaniques *(mazâhir)*, puisqu'il est « les trésors » de chaque chose. Dans ce verset qorânique en effet (15 : 21) : « Point de chose qui n'ait chez nous *('inda-nâ)* ses Trésors », ce « chez nous » désigne le Trône. Le pluriel du mot « trésors » se rapporte à chaque existant individuel. En effet, chaque chose individuelle a son être *(kawn)* dans la colonne droite supérieure du Trône; elle a une quiddité *('ayn)* dans la colonne droite inférieure du Trône; elle a quantité et mesure dans la colonne gauche supérieure; elle a une nature dans la colonne gauche inférieure; elle a une forme substantielle dans le Trône lui-même; elle a une *materia prima (hayûlî)* dans la concrétisation de la colonne droite inférieure; une forme d'ombre *(sûrat zillîya)* dans l'image de celle-ci *(mithâl*, corps subtil); une matière concrète *(mâdda)* dans le corps matériel de celle-ci. Elle a quatre colonnes *(arkân* : Eléments) dans sa seconde existence (c'est-à-dire son existence au monde élémentaire) et quatre qualités naturelles dans ces Eléments. Ainsi en est-il pour chaque chose. Chaque chose, en sa descente et en sa remontée, a des trésors innombrables dans le Trône, d'où le verset cité ci-dessus, et le singulier de la chose et le pluriel de ses Trésors, tous étant dans le Trône. On peut également comprendre *qawl 'arshî* comme signifiant problème subtil et secret profond, parce que le Trône est la forme épiphanique *(mazhar)* de l'action instauratrice, des causes des choses et de la Connaissance ésotérique. Ou bien parce qu'il est le lieu où reçut l'inspiration le Médiateur entre Dieu et sa création (le Prophète); le Trône, c'est-à-dire son cœur, selon ce que Dieu dit : « Ni mon Ciel ni ma Terre ne peuvent me contenir, mais le cœur de mon serviteur croyant me contient. L'auteur (Mollâ Sadrâ) veut donc signifier par là, que la schématisation de l'être, telle qu'il va la proposer, résulte d'une inspiration qui fut donnée à son cœur » (éd. Tabrîz, p. 136).

59. Sur *Nafas al-Rahmân*, cf. déjà ci-dessus note 14. Pour la confrontation des positions, relevons ce qui suit. Shaykh Ahmad Ahsâ'î observe (éd. Tabrîz p. 140) : « Mollâ Ahmad Yazdî dans ses *Gloses (Ta'lîqât)* sur le présent livre, fait, au passage où l'auteur déclare que le Premier Emané est désigné aussi comme l'Etre divin dont et par qui est créée la création, la remarque suivante : on rapporte également que l'un des Maîtres a dit qu'on le désignait aussi comme la Volonté foncière *(mashî'at)*, ainsi qu'il est dit dans ce *hadîth* : Dieu a créé la Volonté foncière comme telle. Ensuite de

et par cette Volonté foncière il a créé les choses (*ashyâ'*, les « voulues»).» Mollâ Ahmad Yazdî propose alors de comprendre la manière dont cette Volonté foncière, nonobstant son unité, puisqu'elle est identique à l'Essence divine, se rattache aux choses multiples et diverses, de la même manière qu'en termes d'ontologie, l'être déployé, nonobstant son unité dans son acte d'être, se rattache aux quiddités multiples et différentes. Mais Shaykh Ahmad observe : « Ce raisonnement, comme celui de l'auteur, celui des philosophes en général, reviennent au même. La cause première, selon eux, est Dieu, et le Premier Emané *(Sâdir awwal)* est son instauration *(ibdâ')*; il pénètre dans les choses, celles-ci sont composées de lui — comme le dit l'auteur : dans les Intelligences, il est Intelligence. Et la Volonté foncière est, selon eux, identique à l'Essence divine. Tout cela est illusoire. Notre doctrine à nous, c'est la doctrine de nos Imâms, et c'est celle-ci : la Cause première, c'est la Cause prochaine, et c'est l'Agir divin. Le Premier qui en émane (*Sâdir awwal),* c'est l'être de la Réalité Mohammadienne *(Haqîqat Mohammadîya,* cf. ci-dessus notes 6, 9, 12, 15, 21), et toutes les choses sont composées des irradiations de cette Réalité. L'agir de Dieu c'est à la fois sa Volonté foncière et son acte de volition. Comme le dit le VIII[e] Imâm, l'Imâm Rezâ (ob. 203/818) : « La Volonté foncière *(mashî'at),* l'acte de volition *(irâdat),* l'instauration *(ibdâ'),* sont trois noms pour une seule chose et une seule idée ». Shaykh Sadûq (Ibn Bâbûyeh, *infra* note 100) rapporte, dans son *Kitâb al-Tawhîd,* cet autre propos de l'Imâm Rezâ : « La Volonté foncière et l'acte de volition sont des qualifications des actes (de l'*agir*). Quiconque pense que Dieu en soi ne cesse d'être voulant et désirant de nouveau, n'est pas un vrai Unitarien *(mowahhid)* » (éd. Tabrîz p. 140).

60. Le terme a déjà fait son apparition ci-dessus (cf. note 13). L'intervention du terme de *hikâyat* chez nos philosophes est toujours intéressante, à cause de tout ce qu'il connote : en grammaire, la figure qui comporte un solécisme volontaire ; ailleurs, l'idée du récit qui est une *mimésis,* une imitation, et qui conduit à se demander quel est le sens à la fois de l'histoire et de l'historien. Cf. notre *Trilogie ismaélienne* (Bibl. Iranienne, vol. 9), p. 110, note 225. On notera ici le terme qui le double : *'onwânât.* Le terme *'onwân :* titre d'un livre, frontispice, intitulation, légende, était déjà apparu ci-dessus (§ 17), où il se substituait en somme à l'idée de *mafhûm* universel, celui-ci n'étant qu'une intitulation pour ce qui est réel, à savoir l'acte d'exister *in concreto,* individuellement.

61. Le commentateur persan (pp. 175-176) précise: «Cela, parce que le relatif est inintelligible séparément; il n'est intelligible que si l'on a intelligé son corrélatif. Or, le fait est que les quiddités se suffisent à elles-mêmes pour être intelligées; leur intellection ne présuppose pas l'intellection d'autre chose. Donc l'antécédent, à savoir que l'instauration se situerait au niveau des quiddités, est faux. Quant à la preuve du lien de conséquence, elle se déduit de ce qui a été montré précédemment, à savoir que ce qui est par essence l'objet instauré est en corrélation essentielle avec celui qui en est l'instaurateur, et son concept en est inséparable.»

HUITIEME PENETRATION

Concernant la modalité de l'Instauration et de l'Emanation, la démonstration du Créateur initial et le fait que l'Instaurateur et Emanateur soit unique, ne comportant ni pluralisation ni associé.

Ire Pénétration

Sur le rapport de l'Instauré envers l'Instaurateur [62]

102. Le rapport de l'instauré à l'égard de son Instaurateur est le rapport de la déficience à l'égard de la perfection, de la faiblesse à l'égard de la puissance. Tu auras en effet compris maintenant [63] que ce qui est effectif *in concreto* et existe en réalité (ou au sens vrai), ce sont les existences, non pas les quiddités. Et il est bien établi que l'existence (l'acte d'exister) est une réalité simple (indécomposable). Elle ne comporte ni genres, ni différences pour constituer ces genres en espèces, par conséquent ni espèces, ni différences pour départager les espèces, et partant (puisqu'elle n'est pas le concept universel d'une espèce), elle n'a pas d'individuation (qui se surajouterait à elle-même). Non, l'individuation des existences individuelles est posée de par soi-même, par l'essence simple de leur acte d'exister. Tu auras compris également que la différenciation réciproque entre les existences individuelles (les «monades de l'être») ne consiste essentiellement que dans le degré d'intensité ou de faiblesse (de leur acte d'exister), et que la différenciation due à des choses accidentelles ne se rencontre que dans les réalités matérielles. Sans aucun doute, l'Instaurateur est d'une existence plus parfaite, d'une réalité en acte plus complète que ce qui est instauré par lui. L'Instauré est comme une rosée qui tombe, un épanchement qui émane de son Instaurateur, et la production de l'effet ne consiste en réalité que dans la modalisation *(tatawwor)* de l'Instaurateur dans ses propres mo-

dalités, dans sa descente aux différents niveaux (ou « demeures ») de ses opérations.

IIe Pénétration

Sur le Principe des existants, ses Attributs et ses Opérations.

130. C'est à savoir ce qui a été mentionné ci-dessus (cf. § 2) comme la foi en Dieu, en ses Signes, en ses Livres, en ses Envoyés [64]. Trois voies sont à suivre.

Ire VOIE

SUR L'EXISTENCE DIVINE ET SON UNITE

Ire Pénétration

Concernant la démonstration de l'Etre Nécessaire et le fait que la série des existences instaurées aboutit nécessairement à l'Existence Nécessaire.

104. *Démonstration orientale* [65]. Elle consiste en ce que nous disions ceci: ou bien l'existant est la réalité même (la vérité) de l'acte d'exister, ou bien c'est quelque chose d'autre. Nous entendons par la réalité (ou la vérité) de l'être ou existence, l'acte pur d'exister, ne comportant le mélange de rien d'autre, ni limite, ni fin, ni déficience, ni généralité, ni particularité. C'est cet acte pur d'être ou d'exister que l'on dénomme l'Existence (l'Etre) Nécessaire. Alors nous disons : si la réalité de l'existence n'est pas existante (si son essence ne consiste pas à exister), alors rien de rien n'existe. Le conséquent étant évidemment faux, l'antécédent l'est également.

Quant à la démonstration du lien de conséquence, voici. Ce qui est autre que la réalité même de l'acte d'exister, c'est ou bien une quiddité parmi les quiddités, ou bien une existence particulière mélangée à du non-être ou à quelque déficience. Or, toute quiddité (toute essence) autre que l'existence, est existante par l'existence, non pas par soi-même. Comment le serait-elle par soi-même, puisque, si elle est prise en elle-même, soit comme indéterminée (sans condition d'être universelle ou singulière), soit comme abstraite de l'existence concrète (c'est-à-dire sous condition de

l'universel excluant le singulier)[66], bien loin alors d'être existante, elle-même n'est pas même elle-même (c'est-à-dire qu'aucune quiddité n'est attribuable à soi-même), puisque la réalité positive (l'affirmation) d'une chose pour une autre chose présuppose tout d'abord la réalité positive de cette autre chose dont on l'affirme?

Il faut donc que la quiddité soit existante (ait l'être) non par soi-même, mais par l'existence. Or, si cette existence (par laquelle elle existe) est autre que la réalité même de l'être ou existence, c'est qu'il y a en elle une composition de l'être ou existence en tant qu'être ou existence, et de quelque autre particularité. Mais toute particularité autre que l'être ou existence, est non-être ou quelque chose de négatif. Or, tout composé est postérieur au simple dont il dérive et a besoin de celui-ci. Le non-être n'intervient pas dans le fait qu'une chose soit existante, ait l'être en acte (sa *mawjûdîya*), même s'il rentre dans sa définition ou dans son idée. Qu'il s'agisse d'une quiddité ou de quelque autre qualification, que celle-ci soit positive ou négative, il reste que la réalité positive (l'affirmation) d'un concept quelconque pour une chose, présuppose, dans tous les cas, l'être ou existence de cette chose. Alors il va falloir recommencer le raisonnement à propos de cette existence, et l'on aura une *regressio ad infinitum.* Ou bien l'on tourne en rond, ou bien l'on aboutit à l'Existence pure, sans mélange de rien d'autre. Il est évident donc que le principe et source de la réalité de l'acte d'exister pour toutes choses (la *mawjûdîya*), est soi-même existant, et qu'il est la réalité de l'acte pur d'exister, l'Etre ou Existence qui ne comporte le mélange de rien d'autre.

2e Pénétration

Que l'Etre (ou Existence) Nécessaire est infini en intensité et en puissance, et que tout ce qui est autre, est fini et limité.

105. Lorsque tu as compris que l'Etre Nécessaire — exalté soit-il — n'est rien d'autre que la réalité de l'acte même d'exister, ne comportant le mélange de rien d'autre en dehors de cet acte pur d'exister, alors (tu comprendras qu') à cette pure réalité

qui fait son essence, n'arrive ni limite, ni fin, puisque, si elle avait une limite et une fin, elle serait délimitée et particularisée par quelque chose d'autre que la nature de l'acte d'exister. Elle aurait donc besoin d'une cause qui la délimitât et la particularisât. Elle ne serait pas la pure réalité de l'acte d'exister. D'où, il se trouve bien établi que l'Etre Nécessaire n'a pas de limite, qu'aucune déficience ne peut l'atteindre, qu'il ne comporte ni la virtualité de quelque existence en puissance, ni une quiddité quelconque, que ne lui sont mélangées ni universalité ni particularité, que par conséquent il n'a pas de différence (comme un genre se constituant en espèces), ni d'individuation par autre chose que par soi-même, qu'il n'*a* pas de forme, de même qu'il n'a pas de cause efficiente ni de cause finale, pas plus qu'il n'a de terme. En revanche, il *est* lui-même sa propre forme et ce qui donne à chaque chose sa forme, parce qu'il est lui-même sa propre perfection et la perfection de chaque chose, parce qu'il est soi-même en acte de tout point de vue. Il n'y a donc rien qui le notifie (le définisse), rien qui le dévoile, sinon Lui-même. Il n'est pas de preuve qui le démontre. C'est lui-même qui s'atteste soi-même et atteste sa propre unicité, comme lui-même le dit : «Dieu atteste qu'il n'est pas de Dieu hormis lui» (3:16). Nous allons te l'expliquer.

3e Pénétration

De l'Unicité de l'Être Nécessaire

106. Puisque l'Etre Nécessaire est le terme auquel aboutit la série des incapacités d'être par soi-même et des dépendances pour être, et qu'il est le but et la plénitude de chaque réalité, alors son existence ne repose sur *rien* et ne dépend de *rien*, comme on l'a dit précédemment. C'est une réalité absolument simple. Son essence, c'est la nécessité absolue d'exister, de même qu'il est par essence l'Existence absolument nécessaire, laquelle ne comporte aucune «dimension» de contingence ni d'impossibilité; sinon, il en résulterait une composition qui impliquerait la contingence, ce qui est impossible pour l'Etre ou Existence nécessaire.

107. Cela étant bien établi, nous dirons ceci. Si nous sup-

posions qu'il existât deux Etres ou Existences Nécessaires, celui que nous supposerions être le second, devrait être une essence distincte et indépendante de l'autre, parce qu'il serait impossible qu'il y eût une dépendance d'essence entre les deux Etres Nécessaires, sinon il faudrait admettre que l'un fût cause de l'autre, ou que chacun des deux fût cause de l'autre, ce qui ruinerait l'hypothèse. Ainsi chacun des deux possèderait un degré de perfection d'existence que l'autre ne possèderait pas, et qui ne découlerait ni n'émanerait de cet autre. Ainsi chacun des deux manquerait d'une certaine perfection d'existence et serait absent d'un certain degré d'existence. Dans ce cas, l'essence de l'Etre Nécessaire ne consisterait plus uniquement dans la situation de l'être en acte et de la nécessité d'exister. Loin de là, elle serait composée de deux « dimensions ». Elle serait un sujet recevant deux attributs, à savoir l'existence d'une chose et l'absence d'une autre, l'une et l'autre relevant de la nature de l'être en tant qu'être. Elle serait le support à la fois de la nécessité d'un certain mode d'être, et de la possibilité ou de l'impossibilité d'un autre mode d'être[67]. Il ne s'agirait donc plus de l'Etre ou Existence Nécessaire *omni modo*. Or, l'hypothèse était que ce qui est l'Etre ou Existence Nécessaire par essence, est nécessairement l'Etre ou Existence Nécessaire sous tous les rapports. Il y a donc contradiction.

Il faut en effet qu'aussi bien par la surabondance de son être en acte que par la perfection de sa réalité constituée, l'Etre ou Existence Nécessaire totalise le totalité des croissances de l'être, tous les modes d'advenir, tous les cas de perfection. Aussi l'Etre Nécessaire n'a-t-il ni analogue, ni pareil, ni contraire, ni comparable, dans son acte d'exister. Loin de là, c'est lui-même (son essence) qui, par la perfection de sa précellence, est l'appui de la totalité des perfections et la source de tout Bien. Car il est perfection et supérieur à la perfection plénière.

4e Pénétration

Que l'Être Nécessaire est l'origine et la fin de la totalité des choses.

108. Les principes exposés jusqu'ici ont montré et fermement établi que l'Etre ou Existence Nécessaire est unique par essence,

n'admet pas de pluralisation, et qu'il est parfait et supérieur à la perfection plénière. Nous dirons maintenant qu'il est Principe débordant en tout ce qui est autre que lui, sans que, dans cette émanation, se produise une association. Ce qui est autre que lui, ce sont en effet les quiddités non-nécessaires, les essences déficientes, les existences qui dépendent de quelque chose d'autre qu'elles-mêmes. Or, tout ce dont l'existence dépend d'un autre, a besoin de cet autre et ne trouve qu'en cet autre son achèvement plénier, cet autre en étant l'origine et la fin.

Ainsi la totalité des existences non-nécessaires, avec leur différenciation réciproque et leur gradation dans la perfection et dans la déficience, ont besoin de l'Etre Nécessaire et n'ont de quoi se suffire dans l'être que par lui. Considérées en elles-mêmes, ce sont des existences possibles qui sont existences nécessaires par le Premier, par l'Etre Nécessaire[68]. Disons même qu'elles sont en soi illusoires et évanescentes, et qu'elles ne sont vraies que par l'Etre au sens vrai, l'Unique, le Seul, « et toute chose va périssante hormis sa Face »[69]. Le rapport de l'Etre Nécessaire avec l'autre que lui, est analogue au rapport de la lumière du Soleil — à supposer qu'elle subsistât par soi-même — avec les corps qui sont éclairés par elle et sont en eux-mêmes ténébreux. Lorsque tu es témoin du lever du soleil sur quelque lieu de la Terre et de l'illumination de ce lieu par la lumière du soleil, et qu'ensuite résulte de cette lumière une autre lumière, tu conclus que cette seconde lumière, c'est aussi du soleil, et tu en fais remonter l'origine au soleil. De même la troisième et la quatrième lumière, jusqu'à aboutir à la plus faible des lumières perceptibles par les sens. Il en va de la même manière pour les existences des choses contingentes qui se différencient entre elles quant à leur proximité et quant à leur distance de l'Unique Vrai Etre, car le tout procède de Dieu.

5ᵉ Pénétration

Que l'Être Nécessaire est la perfection plénière de toutes choses.

109. Tu as déjà appris que l'existence (l'acte d'être ou d'exister) est une réalité unique et simple. Ses individuations ne

se différencient pas entre elles par des choses essentielles, telles que le genre, la différence et choses semblables. Non, elles se différencient entre elles en perfection ou en déficience, en capacité ou en incapacité de se suffire à soi-même pour être. Or, la déficience et l'indigence ne sont pas des choses que postule par soi-même la réalité de l'être ou existence; sinon il n'existerait pas d'Etre ou Existence Nécessaire. Le conséquent est faux, comme il est évident. L'antécédent l'est donc aussi.

Il est donc évident que la réalité de l'acte d'exister est en elle-même complète et parfaite, infinie en puissance et en intensité. La déficience, l'incapacité à être par soi-même, la non-nécessité et toutes choses semblables, ne font leur apparition que parce qu'il y a de l'« être en second » et de l'être causalisé. Il est inévitable en effet que le causé ne soit point égal à sa cause, et que l'émané ne soit point à égalité avec la source émanatrice. Il est donc évident que l'Etre ou Existence Nécessaire est la perfection plénière des choses; il est l'existence des existences (l'être des êtres); il est la Lumière des Lumières.

6e Pénétration

Que l'Être Nécessaire est ce à quoi reviennent toutes les choses.

110. Comprends que l'Etre Nécessaire est une réalité simple. Or, tout ce dont l'essence est simple, est par son unité la totalité des choses; il n'en laisse aucune « ni petite ni grande, qu'il ne l'ait comptée » (18 : 47) et inclue, hormis ce qui ressortit aux négativités et aux déficiences. Suppose qu'une chose simple soit, par exemple, *C*, et que tu déclares : *C* n'est pas *B*. Si le rapport sous lequel cette chose est *C* était identique au rapport sous lequel cette chose est *non-B*, en ce sens que cette chose même serait par essence le sujet auquel serait attribuée cette négation, il s'ensuivrait que l'affirmation et la négation fussent une seule et même chose. Il s'ensuivrait que quiconque intellige l'être humain, par exemple, intelligerait *eo ipso* qu'il n'est pas un cheval, en ce sens que son acte d'intelliger l'être humain serait pour lui la même chose que l'acte d'intelliger qu'il n'est pas un cheval. Le conséquent étant faux, l'antécédent l'est également.

Il apparaît donc et il se vérifie que le sujet auquel on attribue le fait d'être *C*, diffère du sujet dont on dit qu'il n'est pas *B*, bien que cette différenciation soit un acte de pensée pure. On comprend alors que tout existant duquel on nie certaine forme d'existence, n'est pas un existant dont la réalité est simple. Non, son essence est composée d'une double « dimension » : une « dimension » par laquelle il est tel, et une « dimension » par laquelle il est non tel. Par conversion nous obtenons cette proposition : tout ce dont l'essence est simple, est toutes les choses. Grave bien cela dans ta mémoire, si tu en es digne.

7e Pénétration

Que l'Être Nécessaire intellige sa propre essence, et par son essence intellige toutes les choses.

111. Que l'Etre Nécessaire intellige sa propre essence (s'intellige soi-même), c'est parce que son essence est simple, séparée de tout mélange avec quelque déficience, contingence ou négativité. Or, tout ce qui est tel, est *présent* à soi-même sans aucun voile. Aussi bien la connaissance n'est-elle rien d'autre que cette présence à soi-même de l'acte d'exister, sans aucun voile[70]. Toute perception se produit à la façon d'une abstraction *(tajrîd)* isolant de la matière et de ses voiles, parce que la matière est la source de la négativité et de l'occultation (ou absence, *ghaybat*). Chaque partie d'un corps est en effet occultée (absente) à chacune des autres parties; l'ensemble du corps est occulté à chacune des parties; l'ensemble est occulté à l'ensemble. C'est pourquoi, plus une forme est dégagée de la matière, plus est complète (authentique) sa présence à soi-même. Le minimum en est la présence des formes sensibles à elles-mêmes; au-dessus il y a les formes imaginatives, selon leurs différents degrés; au-dessus encore il y a les formes intelligibles. Le plus élevé des intelligibles est celui dont l'existence est la plus intense, c'est-à-dire l'Etre ou Existence Nécessaire. Il est soi-même à la fois le sujet qui s'intellige soi-même *('âqil)* et l'objet de sa propre intellection de soi-même (*ma'qûl*), par la plus grandiose des intellections. Il est soi-même la source de toute émanation et de toute dispensation de l'être; il intellige

par soi-même la totalité des choses en une intellection qui ne comporte absolument aucune pluralité.

112. En outre, toute forme de perception, qu'il s'agisse d'une forme intelligible ou d'une forme sensible, ne fait qu'un, dans son acte d'exister, avec le sujet qui la perçoit, selon la preuve qu'il a plu à Dieu de nous inspirer, à savoir celle-ci [71]. Prenons une forme de perception quelconque, disons une forme d'intellection (une idée intelligée). Son existence en soi-même, son état d'objet d'intellection en acte (sa *ma'qûlîya*) et son existence pour le sujet qui l'intellige, ces trois choses ne sont qu'une seule et même chose sans différenciation, en ce sens qu'il n'est pas possible de supposer qu'une forme d'intellection (une forme intelligée) possède en outre un autre mode d'existence, selon lequel elle ne serait pas objet d'intellection pour ce sujet qui l'intellige. Sinon, cette forme intelligée ne serait pas une forme intelligée.

113. Tout cela étant bien établi, nous déclarons : il n'est pas possible que cette forme ait une existence distincte et séparable de l'existence du sujet qui l'intellige, en ce sens qu'elle-même ayant de son côté une existence, et le sujet qui l'intellige ayant de son côté une autre existence, c'est comme un accident survenant après coup à l'une et à l'autre que s'établirait entre elles la relation entre l'état d'objet d'intellection (*ma'qûlîya*) et l'état de sujet qui intellige (*'âqilîya*), ainsi qu'il en est dans le cas du père et du fils, du roi et de la cité, bref de toutes les choses en relation les unes avec les autres, mais auxquelles la relation advient après coup, après qu'elles existent déjà elles-mêmes. Sinon (si l'existence de l'intelligé était distincte et séparable du sujet qui l'intellige), l'existence de cette forme d'intellection ne consisterait pas justement dans le fait d'être objet d'intellection. Or, telle était l'hypothèse. C'est donc contradictoire.

Il s'ensuit que la forme intelligible, dès lors qu'on la suppose isolée de tout ce qui est autre qu'elle, est en soi-même objet d'intellection. Dès lors, elle est également sujet qui intellige (non seulement intelligée, mais intellective) [72], puisque, ainsi qu'il en va pour tous les corrélatifs, il serait inconcevable que l'état d'objet intelligé (la *ma'qûlîya*) fût actualisé en l'absence de l'état d'un sujet qui intellige (la *'âqilîya*). Du moment que nous supposons la

forme intelligée comme séparée de tout ce qui est autre qu'elle-même, il faut qu'elle soit également pour elle-même et à elle-même objet d'intellection (c'est-à-dire qu'elle soit intellective, s'intellige soi-même)[73] .

Ensuite, ce que l'on avait commencé par présupposer, c'est qu'il y a ici une essence qui intellige les choses qui sont pour elle objets d'intellection. D'autre part, il ressort justement de notre argumentation que les objets d'intellection (les intelligés) ne font qu'un (dans leur acte d'exister) avec celui qui les intellige. Or, cela n'est rien d'autre que ce que nous avions présupposé. De tout ce que nous avons mentionné, il ressort donc avec évidence que tout sujet qui intellige, ne fait nécessairement qu'un, quant à l'acte d'exister, avec l'objet qu'il intellige. *Quod erat demonstrandum.*

114. Cette démonstration est applicable à toutes les autres perceptions, c'est-à-dire aux perceptions de l'estimative, aux perceptions imaginatives et aux perceptions sensibles, en ce sens que ce qui est en nous le sujet actif de la perception sensible, par exemple, ne fait essentiellement qu'un avec les formes sensibles qui sont l'objet de sa perception, non pas, certes, avec les choses qui sont extérieures à la représentation, par exemple le ciel, la terre et toutes les réalités matérielles dont l'acte d'exister n'est pas une existence consistant dans la connaissance même *(wojûd idrâkî)*[74]. Réfléchis profondément sur tout cela; mets en œuvre toute ta faculté d'attention[75], car c'est une affaire dont l'accès est difficile.

8e Pénétration

Que l'être ou existence au sens vrai est l'Être Divin Unique, et que tout ce qui est autre, si on le considère en soi-même, « va périssant, hormis sa Face Auguste » (28 : 88)[76].

115. Tu auras bien compris désormais ces différents points : que les quiddités n'ont pas d'enracinement primaire dans l'être *in concreto,* que l'Instaurateur parfait est instaurateur par son acte même d'exister, que ce qui est instauré n'est rien d'autre qu'un certain mode d'être ou d'exister, que ce mode d'exister est l'objet de l'instauration en soi-même et comme tel, non pas par quelque

qualification qui se surajoutenait à lui — sinon, c'est par cette qualification additive qu'il serait l'objet de l'instauration (il ne serait instauré que *per accidens*), car l'instauré, c'est ce qui est par essence l'objet même de l'instauration, — et son mode d'exister, dis-je, est cet objet même de l'instauration, en ce sens que ce qu'il est en soi et sa situation d'objet de l'Instauration (sa *maj'ûlîya*) sont en fait une seule et même chose sans différenciation de rapport, de même que l'Instaurateur est, lui aussi, Instaurateur par son essence même, au sens que nous venons de dire. Tout cela étant relevé, voici que se trouve démontrée et établie notre thèse, à savoir que c'est par essence que la cause est cause, de même que c'est par essence que le causé est causé, au sens que nous venons de dire. Cette constatation fait suite à cette autre, que l'acte d'être le sujet Instaurateur (la *jâ'ilîya*) et la situation d'objet instauré (la *maj'ûlîya*) interviennent entre les existences (les actes d'être ou d'exister), non pas entre les quiddités, parce que ces dernières sont des choses de pensée pure, diversement abstraites des diverses existences.

116. Il se trouve ainsi bien établi et vérifié que ce qui porte le nom d'instauré *(maj'ûl)* ne constitue pas en réalité une ipséité (*howîya*, une individualité existante) qui se sépare de l'ipséité de sa cause existentiatrice. Il est impossible à notre intelligence d'indiquer, par une indication qui atteigne vraiment la présence de son objet [77], un causé dont l'ipséité soit séparée de l'ipséité de son existentiateur, en ce sens qu'il y aurait alors dans notre intelligence, dans l'accomplissement de cette indication idéale, deux ipséités indépendantes et à part l'une de l'autre, l'une étant l'Ipséité émanatrice, l'autre étant l'ipséité émanée. Certes, il est possible à la pensée de se représenter la quiddité du causé comme quelque chose d'autre que la cause. Mais tu as déjà appris que ce qui constitue en réalité le causé, ce n'est pas la quiddité de ce causé, mais son existence. Il est donc bien évident que l'existence du causé constitue en soi-même une ipséité déficiente, essentiellement liée à son existentiateur et dépendante de lui pour être. D'où, toute existence autre que l'Etre Divin Unique, est un éclat d'entre ses éclats, une face d'entre ses faces [78]. Toutes les existences (les actes d'exister) ont une origine unique qui est Ce qui

constitue les réalités en réalités *(Mohaqqiq al-haqâ'iq)*, ce qui constitue les choses en choses, l'Essentiateur des essences *(Modhawwit al-dhawât)*. C'est lui, la Réalité au sens vrai ; tout le reste, ce sont ses états (*sho'ûn*, cas, conditions, cf. Qorân 55 : 29). Il est la Lumière ; ce qui permane, c'est l'effusion de cette Lumière. Il est l'Origine et Source ; tout le reste, ce sont ses Manifestations *(zohûrât)* et ses théophanies *(tajalliyât)*. Il est le Premier et il est le Dernier. Il est le Manifesté et il est le Caché. Parmi les invocations que nous a transmises la tradition, il y a celle-ci : « O Lui ! O Celui qui est Lui ! O Celui tel qu'il n'y a pas de Lui hormis Lui ! O Celui qui est seul à connaître où il est, Lui ! »

117. *Avertissement.* Prends garde que ton pas ne glisse, tandis que tu prêtes l'oreille à ces explications. Garde-toi d'imaginer le rapport des êtres contingents avec l'Etre Divin — exalté soit-il — comme étant une incarnation *(holûl)*, ou une identification *(ittihâd)*, ou quelque chose de ce genre. Loin de toi cette pensée ! car elle impliquerait une dualité, dès l'origine, dans l'être, dans l'exister. Lorsque s'est levé le soleil de la Vraie Réalité *(shams al-haqîqat)*, et qu'effuse sa Lumière pénétrant toutes les régions des êtres contingents, irradiant sur les « temples » *(hayâkil)* que sont les quiddités, il est alors dévoilé et manifeste que tout ce à quoi est donné le nom d'*être*, d'*existence (wojûd)*, n'est rien d'autre qu'un cas (*sha'n*, un état) d'entre les cas de l'Unique éternellement subsistant, un éclat d'entre les éclats de la Lumière des Lumières.

Ainsi ce que nous avions posé tout d'abord en suivant une considération supérieure, à savoir que c'est dans l'être, dans l'acte d'exister (non pas dans les quiddités) qu'il y a de la cause et du causé, cela nous conduit finalement, par l'itinéraire scientifique et le service divin de l'intelligence, à ce résultat : que ce qui est dénommé « cause », c'est l'Origine et Source *(asl)*, et que le causé est un cas (un état, *sha'n*) d'entre ses cas, une modalité d'entre ses modalités. La causalité et l'émanation nous reconduisent à la modalisation du Principe premier dans ses modalités, et à sa Théophanie dans ses différentes Manifestations. Tiens-toi ferme en cette station de l'esprit où si souvent les pas ont trébuché. Combien, tombant de l'arche de l'intelligence, ont été engloutis dans l'abîme de cette mer !

Notes 62 à 78

62. Le terme *maj'ûl* est le terme technique employé jusqu'ici par Mollâ Sadrâ, et que nous avons toujours traduit par « l'instauré », « l'objet de l'instauration » etc. D'autre part, le terme *Mobda'* (مبدع) est un terme caractéristique de la métaphysique et de la cosmogonie ismaéliennes, où il désigne ceux des êtres suscités par l'Instauration primordiale *(ibdâ')*. Mais il y a une différence entre la métaphysique ismaélienne et celle de Mollâ Sadrâ. Pour la métaphysique ismaélienne, le Principe (*Mobdi')* n'est pas l'Etre premier, mais le Super-Etre (*hyperousion,* cf. ci-dessus note 9 et ci-dessous note 120). L'Etre premier c'est l'Etre primordialement constitué, l'Instauré primordial *(al-Mobda' al-awwal),* c'est-à-dire la Ire Intelligence, celle que le lexique ismaélien désigne comme le *Sâbiq* (Celui qui précède). Le terme *Dâr al-Ibdâ'* (ou *'âlam al-Amr,* le monde de l'Impératif divin) y désigne le Plérôme des Intelligences archangéliques, par contraste avec le *'âlam al-khalq* (monde de la création, monde créaturel, qui en procède). Cf. notre *Trilogie ismaélienne,* index s. v. Il reste que la juxtaposition des termes *al-Maj'ûl al-Mobda',* dans l'intitulation du présent chapitre de Mollâ Sadrâ, apparaît un peu comme un pléonasme. D'autre part, c'est tout l'ensemble de l'être que Mollâ Sadrâ considère ici dans sa *maj'ûlîya.*

63. Corr. p. 44, ligne 9 du texte arabe, le point, après les mots *ilâ'l-qowwat,* doit être remplacé par une virgule (cf. la version persane, p. 179, ligne 6).

64. La référence de Mollâ Sadrâ à ce qu'il a déjà affirmé au début du livre (§ 2) appelle l'attention sur ce qui caractérise cette philosophie en Islam, dès avant même Sohrawardî, et ce pour quoi nous préférons traduire *hikmat* par théosophie (cf. ci-dessus note 2). C'est que l'on ignore ici la frontière qui, en philosophie occidentale, délimite le domaine de la philosophie et le domaine de la théologie, et qui fut tracée dès l'époque du thomisme médiéval. Pour Mollâ Sadrâ comme pour Shaykh Ahmad Ahsâ'î, comme pour leurs devanciers et pour leurs successeurs, la philosophie ne se sépare pas de ce que l'on désigne globalement en persan comme *'irfân-e shî'î* (gnose shî'ite, théosophie mystique). La

philosophie, comme telle, tend à l'exégèse spirituelle des Révélations divines ; *pistis* et *gnosis* sont inséparables. C'est à Jacob Bœhme qu'il faudrait penser ici. De son côté, notre commentateur persan précise (pp. 181-182) : « Sache que le mot *îmân*, dans la langue courante, a le sens d'assentiment *(tasdîq)*, mais au sens vrai *(haqîqat)* le mot revient au sens du terme *hikmat* (sagesse, theo-sophia), lequel désigne la gnose des Vraies Réalités *('ilm-e haqâ'iq)* constituant les existants tels qu'ils sont en leur vérité. Ce qui existe, c'est l'Etre Divin lui-même, ce sont ses Attributs et ses Opérations, rien d'autse. Donc la foi dans les Attributs divins est impliquée dans la foi en Dieu, et la foi dans les Paroles, la foi dans les Signes, la foi dans les Livres, la foi dans les Envoyés, sont des subdivisions de la foi dans les Opérations divines. »

65. *Borhân mashriqî.* De nouveau, nous retrouvons le lexique de l'*Ishrâq* (cf. ci-dessus note 37). De Mollâ Isma'îl Ispahânî, cette glose (lithogr. Téhéran p. 63) : « C'est-à-dire preuve qui se lève à l'Orient de l'Intelligence, comme je l'ai entendu dire par mon maître », c'est-à-dire probablement par Mollâ 'Alî Nûrî Ispahânî (cf. ci-dessus note 25). C'est aussi le sens de l'« Orient » chez Sohrawardî. De Mollâ Ahmad Yazdî (ou Ardakânî Shîrâzî ?) *(ibid.)* : « Mon maître éminent a dit : C'est-à-dire preuve qui émane de l'Orient au sens vrai *(al-mashriq al-haqîqî*, cf. Sohrawardî), c'est-à-dire la Source émanatrice*(al-Mabda' al-fayyâd*, indication que cette preuve ne peut manquer son but. Je déclare : on peut dire aussi, puisque le résultat de la preuve est l'existence de l'Etre Divin, c'est-à-dire du Soleil au sens vrai *(al-shams al-haqîqî)*, que c'est pour cette raison que l'auteur a ainsi intitulé cette preuve. Peut-être est-ce là un aspect auquel pensait mon défunt maître. On pourrait dire aussi que l'auteur pense que sa démonstration est d'une évidence si parfaite qu'elle n'a absolument pas besoin de prémisses venant d'ailleurs. » De son côté, Shaykh Ahmad Ahsâ'î déclare (éd. Tabrîz, p. 154) : « Orientale, c'est-à-dire qui s'origine à l'Orient de l'être *(mashriq al-wojûd)*, ou bien dont Dieu a fait se lever la lumière *(ishrâq)* sur son cœur, de sorte qu'elle est vraie, puisqu'elle est une inspiration venant de lui, celle à laquelle le Prophète faisait allusion en disant : « Une lumière s'est levée au matin de la prééternité, etc. » On peut y voir aussi une allusion au fait qu'elle soit une preuve donnant le pourquoi, et non pas le simple fait. Ou bien encore : c'est une preuve qui fait tomber les voiles, comme par allusion à ce verset (18 :89) : Nous ne leur avons donné aucun voile pour s'en abriter. Ou tout simplement : orien-

tale *(mashriqî)*, parce qu'elle suit la voie des philosophes *ishrâqîyûn (tarîqat Ahl al-Ishrâq)*.» Cf. encore ci-dessous note 82.

66. Ce sont les deux premiers cas envisagés dans la note 20 (cf. aussi notes 13[a] et 46). L'état indéterminé ou absolu (*motlaq*) de la quiddité (ni générale ni singulière), c'est l'état que le commentateur persan désigne ici par le terme abstrait de *lâ-bi-shartîyat*. L'état négativement conditionné, celui de l'universel logique, c'est celui de *bi-sharti-lâ'îyat* (p. 183, lignes 10 et 11). Nous avons déjà attiré l'attention (cf. Introduction p. 68) sur l'avantage dont disposent les philosophes persans pour la formation des termes abstraits: penser un groupe de mots ou de particules arabes comme s'il s'agissait d'un terme composé indo-européen et munir le tout d'une désinence, voire empruntée à l'arabe même, pour donner au nouveau composé une signification abstraite. Les deux exemples ci-dessus en sont l'illustration (nous en avons rencontré un autre dans le terme *tahaqqoqon-mâ'î*). Pour le raisonnement qui suit, ne pas oublier que l'*être* est toujours pris au sens d'*exister*, non pas au sens du verbe *être* unissant le prédicat au sujet. Ou plutôt, faut-il dire, celui-ci présuppose celui-là. Une quiddité ne peut pas être *vraie*, si elle n'existe pas, si elle n'a pas l'être. Mais elle n'existe, elle n'a l'être, que comme chose *vraie*. Elle est l'attribut qualifiant son propre acte d'exister. Dire que le noir consiste dans sa nigritude, même s'il n'existe pas de choses noires, c'est manquer le problème de l'être, et se contenter de la chimère de l'être qui serait de l'être tout en n'existant pas. Comme l'ont marqué les §§ 78-79 ci-dessus, le semblant d'existence que possède la quiddité abstraite, est analogue à la virtualité de la *materia prima* à l'égard des formes : pour que la matière soit dans cette virtualité, il faut que l'être-en-acte de la virtualité comme telle consiste dans cette virtualité même de la matière. Mais, dès que la virtualité entre enfin en acte, précisément elle n'est plus une virtualité.

67. Corr. p. 47, ligne 18 du texte arabe : bien entendu, lire امتناعه au lieu de اعتناعه

68. Ce qui veut dire qu'en fait il n'y a pas de «contingence». Si une chose possible n'existe pas, c'est qu'en fait elle ne peut pas exister (sa «cause parfaite» n'est pas donnée). Si elle existe, c'est que, tout en étant possible en soi, elle existe d'une manière nécessaire *ab alio (bi-ghayri-hi)*. On a rappelé ci-dessus note 32, à propos de ces trois «dimensions» intelligibles (le nécessaire, le possible nécessaire *ab alio* et le possible en soi) la théorie avicennienne de la procession des Intelligences.

69. C'est-à-dire, selon les *'orafâ'* et les théosophes, hormis la Face divine de cette chose, son Esprit-Saint, son Imâm (cf. infra notes 71 et 111). Sur ce thème chez 'Abdol-Karîm Gîlî, cf. notre livre *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî,* p. 182 et note 272. Sur le thème de l'Imâm comme Face divine, cf. notre *Trilogie ismaélienne,* index s.v. Face. Cf. encore ci-dessous notes 76 et 78.

70. Ici commence à se préciser l'équivalence des notions d'existence *(wojûd)* et de présence *(hodûr),* présence à soi-même. Toute la métaphysique de l'être, chez Mollâ Sadrâ, est orientée vers ce sommet (cf. encore ci-dessous note 84). Aussi bien est-ce là, déjà chez Sohrawardî, tout le sens et toute l'aspiration de la philosophie de l'*Ishrâq,* tout ce que connotent les termes de son lexique technique (cf. ici notes 23, 65, 82). On peut le constater tout au long de la seconde partie de *Hikmat al-Ishrâq,* comme aussi dans ce dialogue inouï avec un Aristote platonicien, que Sohrawardî situe en « Jâbarsâ », et qui est la meilleure des initiations à la connaissance et à la conscience de soi (*Talwîhât,* pp. 70 ss. de notre édition *Opera metaphysica* I; cf. notre *Histoire de la philosophie islamique* I, chap. VII). D'une part, cette notion prédominante de Présence se développe, chez Mollâ Sadrâ, dans le sens d'une « métaphysique du témoignage » comme intériorisation de l'imâmologie (de l'Imâm comme témoin, infra note 71); d'autre part, l'accentuation du contraste entre « présence à soi-même » et « retard sur soi-même » *(ta'akhkhor)* fera s'esquisser (infra §§ 146-147, notes 120-121) une métaphysique de l'Esprit et des Esprits-Saints.

71. Nous avons signalé dans l'Introduction (ci-dessus pp. 2ss.) la date à laquelle Mollâ Sadrâ précise avoir reçu comme une inspiration s'imposant à lui, l'idée de l'unification *(ittihâd)* du sujet qui intellige *('âqil)* et de son intellection en acte *('aql),* et partant, de la forme intelligée par lui (il fait allusion expressément à cette inspiration dans le présent paragraphe; notons que l'unification du sujet qui intellige et de la forme intelligée, ne pose pas *eo ipso* la fusion unitive de l'Intelligence agente et de l'intellect humain). En fait, cette identification du *'âqil* avec le *ma'qûl,* Avicenne déjà l'avait professée un certain temps, puis y avait renoncé tout en reprochant à Porphyre d'en être l'auteur, en termes tels que Sohrawardî en restait scandalisé (cf. *Talwîhât,* p. 69; *Motârahât,* pp. 474 ss.). En tout cas, à un moment précis de sa vie, la doctrine s'en impose à Mollâ Sadrâ, et elle a une répercussion importante sur sa philosophie de penseur shî'ite. — Nous avons

toujours employé les termes de «forme de perception», «forme d'intellection» (*sûrat idrâkîya, sûrat 'aqlîya,* les termes de forme cognitive, forme intellective, eussent été aussi justes, cf. § 113); «forme intelligible» aurait peut-être eu le défaut de suggérer une virtualité (ce qui peut devenir l'intelligé en acte). Nous avons donné un aperçu dans l'Introduction (pp. 76 ss.), des coordonnées de la présente page, si dense. Cette unification du *'âqil* et de *'aql* ou *ma'qûl,* Mollâ Sadrâ y réfère à plusieurs reprises dans son grand commentaire des *Osûl al-Kâfî* de Kolaynî, notamment dans le Traité de l'Imâm *(Kitâb al-Hojjat, Sharh,* lithogr. Téhéran, pp. 476 et 491, cf. encore infra note 86), parce qu'elle est la clef qui lui permet l'approfondissement, l'«intériorisation» de l'imâmologie. Nous essayons ici de récapituler les principales phases de l'exposé.

1) Une chose matérielle, inerte et inconsciente, n'est pas présente à une autre. Rien de ce qui est séparé et dispersé dans l'étendue sensible ne peut être *présent* à quelque chose d'autre, ni avoir *la présence* de quelque chose. Seul un être spirituel peut être présent à un être spirituel et en avoir en soi la présence.

2) Etre présent *(hodûr),* c'est être témoin *(shâhid).* Cela présuppose la présence de la forme d'une chose ou d'un être à un autre être. Deux formes du *nomen agentis :* le *shâhid,* c'est celui à qui elle est présente. Le *shahîd,* c'est le Témoignant, la force par laquelle se produisent la vision du témoin *(shohûd)* et la présence *(hodûr)* (*ibid.* p. 484).

3) D'autre part, de nombreux *hadîth* des Imâms nous enseignent que les Douze Imâms sont les Témoins (*shohadâ',* pluriel de *shahîd ;* ils sont sur l'*A'râf,* mieux ils sont l'*A'râf* même). Ici alors l'unité de *'âqil* et *ma'qûl* joue un rôle décisif, puisqu'elle fait comprendre comment chaque Imâm comme tel, en tant que Sage de Dieu, est en même temps sagesse, à la fois connaissant *et* connaissance même (cf. ci-dessus note 30 in fine). Corollairement l'intellection de l'Imâm par le fidèle qui l'intellige, opère en celui-ci la présence de l'Imâm, en ce sens que la forme de l'Imâm n'est pas seulement forme intelligée, mais, comme telle aussi forme intellective, forme qui intellige (ici § 113). L'Imâm devient alors l'Imâm intérieur *(Imâm dâkhilî),* la Preuve ou le Garant intérieur *(hojjat bâtina).* L'Imâm est alors la conscience active dans l'homme (le *shahîd* de ce *shâhid,* ce qui met au présent sa présence, *ibid.* pp. 477, 485).

4) En outre, les Douze Imâms ne sont pas seulement les Trésoriers de la science divine, ils sont les Trésors mêmes (c'est-

à-dire à la fois connaissant *et* connaissance), c'est-à-dire qu'ils sont cela même que connaît cette connaissance divine (p. 491, suivant pas à pas le texte du *hadîth*). Or, tout ce qui est objet de sa connaissance, l'Etre Divin le connaît en se connaissant soi-même, c'est-à-dire comme connaissance de soi-même. Ce que l'Etre Divin connaît ainsi, ce sont les formes des choses. De même qu'Il connaît les êtres de la cosmogenèse par leurs Anges (Intelligences et Ames), c'est par les Imâms et les *Awliyâ* qu'Il connaît les êtres accomplissant leur Retour vers Lui (p. 475, ce parallélisme est essentiel). L'Imâm est le Témoin que Dieu regarde et par qui Il regarde : c'est par son « Imâm intérieur » qu'Il connaît son fidèle. D'où, sur la fameuse devise *man 'arafa nafsaho faqad 'arafa Rabbaho* (celui qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur), nous voyons se superposer comme en étant l'équivalent, la formule *man 'arafa Imâmaho faqad 'arafa Rabbaho* (celui qui connaît son Imâm, connaît son Seigneur). Le lien entre la philosophie et la spiritualité shî'ite se révèle ainsi en profondeur. La métaphysique *ishrâqî* de la Présence culmine en une métaphysique de l'Imâmat comme Présence divine à l'homme présent à son Imâm ; les Imâms, comme Témoins, sont cette Présence. Plus loin encore (§§ 146-147) on comprendra justement comment, en étant Présence, l'être s'arrache aux conditions déterminant l'inconscience et la mort, et partant, dans la mesure où il est Présence et Témoin, il est être *pour au-delà* de la mort (notes 120-121).

72. L'intelligé et l'intellectif, cf. le *noêtos* et le *noêros*, chez Proclus, *The Elements of Theology*, ed. E. R. Dodds, Oxford 1933, index s. v.

73. Ce passage, tel qu'il est donné dans le commentaire de Shaykh Ahmad Ahsâ'î (éd. Tabrîz, p. 188) comporte une variante qui élargit notablement le texte (cf. p. 51 du texte arabe, apparat critique des lignes 10-14). A partir des mots terminant l'alinéa précédent de notre traduction : « Sinon... l'existence de cette forme d'intellection ne consisterait pas etc... », la variante donne ceci (où s'annonce quelque chose comme une dialectique du *Begriff*) : « Sinon, s'ensuivrait quelque chose d'absurde, parce que, lorsque nous considérons et observons attentivement la forme d'intellection, et que nous nous abstenons de considérer le sujet qui intellige, alors cette forme d'intellection, considérée ainsi, est-elle objet d'intellection (*ma'qûla*, intelligée) ? Si elle ne l'est pas, c'est que le mode de son exister ne consiste pas à être objet d'intellection (ne consiste pas dans sa *ma'qûlîya*) ; non, elle est objet d'intel-

lection en puissance, non pas en acte. Or l'hypothèse posait le contraire, à savoir que son acte d'exister consiste précisément à être objet d'intellection. A son tour, si cette considération de la forme, consistant à la considérer indépendamment de tout ce qui est autre qu'elle, est elle-même objet d'intellection, alors nécessairement cette forme est aussi, dans cette considération, sujet qui intellige, puisqu'il est inconcevable que l'état d'objet intelligé (la *ma'qûlîya*) soit actualisée en l'absence d'un sujet qui intellige (c'est-à-dire sans qu'il y ait une *'âqilîya*), ainsi qu'il en va pour les corrélatifs. Dès que nous supposons l'existence de la forme intelligée comme séparée de tout ce qui est autre qu'elle, elle est à soi-même et pour soi-même objet d'intellection (c'est-à-dire sujet qui s'intellige soi-même). Ensuite, ce que l'on avait commencé par présupposer etc. »

74. On relèvera ici cette gnoséologie reconnaissant de plein droit à la connaissance imaginative sa portée noétique, intermédiaire entre la connaissance sensible et la connaissanc intellective, à tel point que tout ce qui vient d'être esquissé concernant une dialectique du concept, vaut également concernant une dialectique de l'Image. C'est pourquoi il importe de parler de connaissance ou perception *imaginative,* non pas de l'« imaginaire » qui, dans la langue courante, se confond avec l'« irréel ». (Sur cette doctrine de l'Imagination, fondamentale chez nos philosophes, cf. outre notre livre sur Ibn 'Arabî, l'ensemble de notre livre *Terre céleste et corps de résurrection : de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite,* Paris 1961; nos deux articles déjà cités : *La place de Mollâ Sadrâ Shîrâzî dans la philosophie iranienne,* in *Studia islamica* XVIII, 1963, et l'article sur *Le thème de la résurrection . . .* à paraître in *Mollâ Sadrâ Commemoration Volume,* The Iran Society, Calcutta). D'autre part, ce que connote ici le terme de *wojûd idrâkî* s'accorde parfaitement avec toute la gnoséologie de Mollâ Sadrâ, et celle de l'*Ishrâq* en général. Ce que l'âme connaît, c'est la forme qui lui est présente à elle-même, non pas la forme immanente à la matière extérieure. Aussi bien ne pourrait-on même parler de celle-ci que comme forme présente à l'âme. S'y obstiner entraîne à une *regressio ad infinitum.*

75. Corr. p. 52, ligne 6 du texte arabe, lire رويتك au lieu de رؤيتك

76. Sur le thème de la *Face,* cf. déjà ci-dessus note 69. Shaykh Ahmad Ahsâ'î nous donne ici l'interprétation du thème dans la gnose shî'ite : « Hormis sa Face auguste: ce verset veut dire que tout ce qui n'est pas Dieu s'anéantit, hormis son Essence,

cette Essence *(dhât)* qui est signifiée ici par le mot « Face ». L'intitulation donnée à ce paragraphe par l'auteur réfère ainsi à l'enseignement de ce verset : « Toute chose va s'anéantissant, hormis sa Face» (28:88). Il y a plusieurs manières de le comprendre; l'auteur en donne une. On peut comprendre aussi l'adjectif «sa» comme référant à la chose elle-même. Le sens est alors : hormis l'origine (*asl*, l'archétype) de cette chose, qui est sa Face pour son Seigneur. Elle permane dans l'archétype (la « mère ») du Livre *(Omm al-Kitâb)* par la permanence même du Livre. La chose s'anéantit, sa Face demeure, de sorte qu'elle en est créée de nouveau, comme elle en avait été créée une première fois. Ainsi toute chose va s'anéantissant hormis la Face de cette chose. Mais on peut aussi l'entendre en rapportant l'adjectif possessif «sa» à Dieu. Alors la Face de Dieu, c'est le Prophète et les Treize autres membres de sa Maison (Fâtima et les Douze Imâms), car les Quatorze Très-Purs sont la Face de Dieu (*Wajh Allâh*). Qu'ils soient la Face de Dieu, peut s'entendre en plusieurs sens. L'un de ces sens, c'est qu'ils sont appelés Face de Dieu, parce que les Amis de Dieu *(Awliyâ Allâh)* se dirigent vers Dieu par eux, comme il est dit dans le texte de la *Ziyârat al-jâmi'a* : Celui qui se dirige vers Lui, se dirige par Vous» (éd. Tabrîz, pp. 191-192).

77. *Ishârat hodûrîya* : Shaykh Ahmad Ahsâ'î précise : *aw hosûlîya* (éd. Tabrîz, p. 194).

78. Sur ce thème de la Face cf. ci-dessus notes 69 et 76 (comparer encore le § 119).

IIe VOIE

CONSIDERATIONS FRAGMENTAIRES SUR LES ATTRIBUTS DIVINS

1re Pénétration

Que les Attributs divins sont l'Essence divine elle-même

118. Les Attributs de Dieu — exalté soit-il — sont son Essence même. Il n'en va donc pas comme le professent les *Ash'arites,* disciples d'*Abû'l-Hasan al-Ash'arî*[79], affirmant que les Attributs divins constituent une pluralité réelle en acte d'exister. Cette doctrine aurait en effet pour conséquence la pluralité des Principes éternels. Il n'en va pas non plus comme le professent les *Mo'tazilites* (D. : les disciples de *Wâsil ibn 'Atâ*)[80], suivis par quelques penseurs plus récents, experts en dialectique et en analyse conceptuelle, lesquels, tout en refusant à l'Essence divine les choses signifiées par les Attributs et qualifications, reconnaissent cependant la positivité de leurs effets, et font de l'Essence divine elle-même le substitut des Attributs, comme le fait, par exemple, *Jalâloddîn Dawwânî*[81], à propos de l'origine et source de l'être. Non, la chose est telle que la comprennent «les hommes d'une science éprouvée» *(al-râsikhûn fî'l-'ilm,* cf. Qorân 3:5 et 4:160), à savoir que c'est l'existence de Dieu, son acte d'exister dans lequel consistent sa réalité et son essence même, c'est cette existence elle-même qui est le sujet auquel sont attribués les Attributs de perfection, et qui est la forme épiphanique *(mazhar)* de ses attributs de Beauté et de ses attributs de Rigueur.

Ainsi les Attributs divins, nonobstant leur pluralité et leur multiplication quant à leurs concepts, existent tous d'une seule et même existence, sans qu'il s'ensuive (pour l'Essence elle-même) multiplicité et passivité, réceptivité et activité. C'est pourquoi de même que, selon nous, l'existence (l'acte d'exister) de l'être con-

tingent est existante *par essence*, tandis que la quiddité, elle, est existante *per accidens* et consécutivement, précisément par l'acte d'exister de cette existence, parce que c'est cette existence qui est le sujet dont la quiddité est l'attribut, de même en est-il concernant le fait que les attributs de Dieu soient existants (leur *mawjûdîya*) par l'existence même de son Essence sacro-sainte, avec cette réserve que l'Etre ou Existence Nécessaire n'a pas de quiddité (autre que sa nécessité même d'exister).

2e Pénétration

Sur la modalité de l'omniscience divine selon certaine doctrine orientale de base.

119. Cette doctrine orientale *(mashriqîya)* de base[82] (comporte entre autres thèses) celle-ci : que la connaissance a une réalité, de même que l'existence (l'acte d'exister) a une réalité. D'un côté nous avons ceci : la réalité de l'acte d'exister est une réalité unique, mais, nonobstant son unicité (sa singularité), elle se rattache à chaque chose; elle est nécessairement un acte d'exister qui repousse de chaque chose le non-être (la négativité, *'adam*), car elle est l'être ou existence de chaque chose, elle en est l'achèvement plénier *(tamâm)*. Or, l'achèvement plénier d'une chose est plus important pour cette chose qu'elle-même, parce que cette chose, seule avec soi-même, est dans la possibilité d'être, tandis qu'avec son achèvement plénier (sa perfection, sa complétude) et avec ce qui nécessite son existence, cette chose est dans la nécessité d'être (dans l'impossibilité de ne pas exister)[83]. Or la nécessité d'être a plus d'assise et de base que le pouvoir-être.

De même, nous avons d'un autre côté ceci : la connaissance divine est nécessairement la réalité et l'essence du Connaître. La réalité du Connaître est une réalité unique, mais, nonobstant son unicité (sa singularité), elle est connaissance de chaque chose. « Il ne laisse ni petite ni grande qu'il ne l'ait comptée» (18 : 47), puisque, s'il restait en dehors une seule chose, et que cette connaissance ne fût pas connaissance de cette chose, cette connaissance ne serait pas la pure réalité et essence du Connaître; elle serait connaissance en un sens et ignorance en un autre sens. Or, la pure

réalité et essence d'une chose n'admet aucun mélange avec quelque chose d'autre, sinon elle ne sortirait jamais tout entière de la puissance à l'acte.

On a expliqué précédemment que la connaissance en Dieu revient à son acte d'exister. Alors, de même que son existence n'admet aucun mélange avec du non-être ou quelque déficience, de même sa connaissance, qui est sa Présence (*hodûr*) à soi-même, ne peut être mélangée avec l'absence (*ghaybat*, occultation) d'aucune chose. Comment le serait-elle, puisqu'il est celui qui constitue les réalités en réalités, celui qui constitue les choses en choses (l'Essentiateur des essences, cf. *supra* § 116)? C'est pourquoi son essence est plus apte à l'égard des choses que ces choses ne le sont à l'égard d'elles-mêmes. C'est pourquoi la Présence de son essence (sa Présence de soi-même à soi-même) est la présence de chaque chose. Ce qu'il y a en Dieu (présent en lui), ce sont les réalités archétypiques primordiales (*haqâ'iq mota'assila*), à l'égard desquelles toutes les autres choses en restent au rang des simulacres et des ombres[84].

3e Pénétration

Indication concernant les autres attributs de perfection

120. La même doctrine «orientale» concernant la généralité de la connexion de la connaissance divine avec les choses, s'applique aux autres Attributs divins. Ainsi, la puissance divine, nonobstant son unicité, est nécessairement puissance sur toutes choses, parce que sa puissance est la réalité et l'essence même de la puissance. Si donc elle n'était pas en connexion avec l'universalité des choses, il s'ensuivrait qu'elle fût le pouvoir de faire exister une chose, mais non d'en faire exister une autre. Dès lors, la puissance divine ne serait pas la pure réalité et essence de la puissance. Le même raisonnement est à répéter concernant sa Volonté, sa Vie, son Ouïe, sa Vision et tous ses autres attributs de perfection. Ainsi les choses dans leur ensemble constituent autant de degrés de sa puissance, de sa Volonté, de son Amour, de sa Vie etc.

Si quelqu'un trouve difficile de concevoir que la connaissance divine, par exemple, nonobstant son unicité, se rapporte à toutes

choses, c'est que celui-là se représente à tort que l'unicité de l'Etre Divin et l'unicité de ses attributs d'essence sont une unicité numérique et arithmétique, et que Dieu est numériquement et arithmétiquement Un. Or, il n'en va pas du tout ainsi. Non, il s'agit en fait d'une autre sorte d'unicité et d'unité; ce n'est ni l'unité numérique, ni l'unité d'une espèce, ni l'unité d'un genre, ni l'unité d'un continu etc. Cette sorte d'unité, ne la comprennent que « les hommes d'une science éprouvée » (3 : 5, cf. supra § 118).

4e Pénétration

Indication concernant la Parole de Dieu et le Livre de Dieu

121. La Parole de Dieu *(Kalâm Allâh)* n'est pas telle que le professent les *Ash'arites,* lesquels font de la parole un attribut résidant dans l'âme *(sifat nafsîya)*[85], consistant en idées et significations qui subsisteraient par l'Essence divine. Il n'en peut être ainsi, parce qu'il est impossible que l'Etre Divin soit un substrat pour quelque chose d'autre. La Parole de Dieu ne désigne pas non plus (D. : comme l'ont pensé les *Mo'tazilites*) la création de sons et de lettres ayant une signification, parce qu'alors il s'ensuivrait que toute parole fût Parole de Dieu. En outre, son impératif et son dire *(qawl)* précèdent tout existant, comme Il le déclare : « Son impératif, lorsqu'Il veut une chose, consiste à lui dire : Sois, et elle est » (36: 82). Ou mieux dit : la Parole de Dieu (le Verbe divin) désigne la production de Paroles parfaites (Verbes parfaits, *Kalimât tammât)*[86] et l'émission de « Signes immuables qui sont l'archétype du Livre *(Omm al-Kitâb)* et d'autres qui sont métaphoriques » (3 : 5) sous le revêtement des mots et des expressions allusives. Il le dit encore : « Le Christ[87], 'Isâ ibn Maryam, était son Envoyé et sa Parole qu'il projeta en Maryam et un Esprit de lui » (4 :169). Et dans un *hadîth* il est déclaré : « Je prends refuge auprès de toutes les Paroles Parfaites de Dieu contre le mal de ce qui est créaturel. »

122. Et la Parole qui descend d'auprès de Dieu est *Parole* sous un aspect, et elle est *Livre* sous un autre aspect. La Parole, du fait qu'elle appartienne au monde de l'Impératif *('âlam al-Amr)* est autre que le Livre, puisque celui-ci appartient au monde du créaturel *('âlam al-khalq)*[88]. Le sujet parlant (le *motakallim*), c'est

celui par qui subsiste la parole, de la même manière que l'existant subsiste par son existentiateur. L'écrivain *(kâtib)*, c'est celui qui fait exister la parole, je veux dire le Livre. Parole et Livre comportent des qualifications et des demeures différentes[89]. Quiconque profère une parole (un discours) est aussi, en un certain sens, quelqu'un qui écrit, et quelqu'un qui écrit profère un discours en un certain sens. Nous en avons l'exemple dans ce qui en témoigne en nous. Lorsque l'homme profère une parole, c'est que celle-ci a émané de son âme sur la tablette de son cœur (son imagination et sa représentation), et que les différents organes servant d'issues aux lettres ont donné forme et figure à ces lettres en les prononçant. *Son âme*[90] est donc ce qui a fait exister la parole. Il est écrivain, en tant qu'avec le calame de sa puissance il produit les lettres sur la tablette de son cœur, dans les gradations de sa voix et le cours de son souffle, tandis que *sa personne physique* est ce par quoi subsiste la parole, et que, sous ce rapport, il est sujet parlant. Comprends ce qui précède par analogie avec le cas de cet homme.

Enfin, la Parole est sous un aspect *Qorân* (conjonction) et sous un autre aspect elle est *forqân* (disjonction, discrimination)[91] (D. : elle est *Qorân* sous l'aspect de l'unité et de la coalescence, elle est *forqân* sous l'aspect de la multiplicité et de la différenciation). Parce qu'elle appartient au monde de l'Impératif, la Parole a les cœurs pour demeure : « Elle est dans les cœurs des croyants, et ne la perçoivent que ceux qui ont reçu la connaissance » (29 : 48) « et ne la comprennent que ceux qui savent » (29 : 42). Quant au Livre, parce qu'il appartient au monde créaturel, il a pour demeure les Tables écrites qui ont une dimension[92] et que tout un chacun peut percevoir, comme Dieu le dit dans ce verset : « Nous avons écrit pour lui (Moïse) sur les Tables une exhortation en chaque chose » (7 : 142). La Parole, « nul ne la touche hormis les purs » (56 : 78) ; elle est un « Qorân auguste » (56 : 76), ayant un rang sublime sur une *Tabula secreta (lawh mahfûz,* 85 : 22) « que nul ne touche hormis les purs, c'est une révélation du Seigneur des mondes » (56 : 78-79). Cette révélation du Seigneur des mondes (cette « descente », *tanzîl*), c'est précisément le Livre.

Notes 79 à 92

79. Abû'l-Hasan al-Ash'arî, le grand théologien du *Kalâm* sunnite, mort à Baghdâd en 324/935. Cf. notre *Histoire de la philosophie islamique* I, chap. III, § 2.

80. Wâsil ibn 'Atâ (Abû Hodhayfa), élève de Hasan Basrî et fondateur du mo'tazilisme, mort en 131/748-749. Cf. *Rayhânat* III, p. 150, n° 254 ; *Kitâb al-Intisâr*, le Livre du Triomphe et de la Réfutation d'Ibn al-Râwandî l'hérétique, par ... al-Khayyât, traduit par Albert N. Nader, Beyrouth 1957, index s. v.

81. Sur Jalâloddîn Dawwânî, cf. ci-dessus note 34.

82. *Qâ'idat mashriqîya*, cf. ci-dessus note 65. Cette doctrine orientale de base comporte plusieurs thèses dont Shaykh Ahmad Ahsâ'î montre l'enchaînement jusqu'à la thèse du présent paragraphe : « Cette doctrine orientale de base, c'est celle qui règle la voie suivie par l'auteur, comme on l'a vu précédemment, c'est à savoir qu'une essence simple (indécomposable) est toutes choses, et que le Donateur d'une chose *(Mo'tî al-shay')* ne peut, en son essence, manquer de cette chose, et qu'il est plutôt en soi-même cette chose, d'une manière plus éminente. Et c'est aussi que l'Intelligence, de même que ce qui est au-dessus d'elle, est la totalité des choses, ainsi que l'auteur l'a rappelé au début du présent livre, en se fondant sur le fait que l'Intelligence est une essence simple. Or, elle n'est simple que si elle est increée, sinon tout être non-nécessaire par soi-même *(momkin)* est une dyade composée. C'est enfin l'identification de l'intelligé avec le sujet qui l'intellige, du connu avec le sujet connaissant, de la chose opérée *(maf'ûl)* avec le sujet opérant *(fâ'il)*, de la chose instaurée avec l'instaurateur. Ainsi de suite. Cette loi fondamentale est orientale *(mashriqîya)*, c'est-à-dire qu'elle est parvenue à l'auteur par une illumination *(ishrâq)* du Donateur de la lumière *(wâhib al-nûr)*, de sorte que se dévoilèrent à lui les Vraies Réalités *(haqâ'iq)*. Et parmi les thèses particulières de cette règle orientale, il y a celle-ci : que la connaissance a une réalité, de même que l'existence a une réalité. Par réalité *(haqîqat)* dans les deux cas, l'auteur entend réalité préeternelle *(azalîya)* etc. » (éd. Tabrîz, p. 203).

83. Cf. ci-dessus notes 32 et 68.

84. De nouveau ici la notion de *présence (hodûr)* telle que la postule la doctrine «orientale» (cf. ci-dessus notes 70 et 71). Ici la Présence totale à soi-même implique la présence de chaque chose, parce que cette présence totale à soi-même est existence intégrale. La thèse *ishrâqî* est que le degré d'existence *(wojûd)* est en fonction du degré de présence à soi-même, et celle-ci est pour autant libération des ténèbres et de la mort. Cf. encore notes 120 et 121.

85. Sur le *kalâm nafsî*, cf. Richard J. Mac Carthy, *The Theology of al-Ash'arî*, Beyrouth 1953, p. 24, § 35, note 8: «...Al-Juwaynî says that Ash'arî defined speach as «that which entails that its subject *(mahall)* be speaking» (...). Al-Juwaynî himself prefers the definition: «the saying *(al-qawl)* residing in the soul ... which is indicated by means of expression and conventional signs.» This is almost the same as Bâqillânî's definition (...). It is possible that Ash'arî himself had some such notion of *kalâm nafsî*.» Cf. le début de la glose de Mîrzâ Ahmad Ardakânî Shîrâzî, lithogr. Téhéran, p. 88, dans la marge de droite: اعلم ان ... الاشاعرة ذهبوا الى ان كلامه تعالى هو صفة نفسية هى معان قائمة بذاته تعالى ، وسموها بالكلام النفسى و هو مغائر للعلم بالاعتبار والخ .

86. *Kalimât tâmmât.* Les «Paroles parfaites», les «Verbes parfaits». Cf. suite de la Glose de Mîrzâ Ahmad Shîrâzî citée dans la note précédente (lith. Téhéran, p. 89). Le glossateur en vient à examiner le sens technique dans lequel Mollâ Sadrâ fait usage ici de ce terme: «Il désigne ici la production de Verbes parfaits qui sont les Intelligences, comme l'auteur le dit dans son *Kitâb Asrâr al-Ayât*: Quant aux Verbes parfaits de Dieu, ce sont les individualités intellectives dont l'être est lumière *(howîyât 'aqlîya nûrîya)* et dont l'existence s'identifie avec la conscience et la connaissance, — avec les actes de conscience et de connaissance.» Shaykh Ahmad Ahsâ'î (éd. Tabrîz, p. 213) réfère à ce même texte. Cf. Mollâ Sadrâ, *Asrâr al-Ayât*, lith. Téhéran 1319, pp. 9 et 23 ss.

Ce motif des *Kalimât tâmmât* est, en outre, d'une extrême importance pour l'imâmologie, comme le montre le commentaire de Mollâ Sadrâ sur le Ier *hadîth* du chap. XI du *Kitâb al-Hojjat* des *Osûl mina'l-Kâfî* de Kolaynî, dans lequel l'Imâm Ja'far Sâdiq déclare: «Nous sommes les gardiens de la Cause divine, les trésoriers de la Science divine, les veilleurs sur le secret de la Révélation divine.» Mollâ Sadrâ (*Sharh*, pp. 491-492) explique que les Trésors de la Connaissance divine sont de pures Essences intellecti-

ves, des entités de lumière exemptes de tout mélange avec les choses matérielles, bref de pures Intelligences en acte ; ce ne sont donc ni des Formes empreintes dans une matière, ni des Ames, puisque celles-ci ne deviennent intelligences en acte que par l'aide d'une Intelligence déjà en acte : « Il est donc établi, écrit Mollâ Sadrâ, qu'il existe des entités spirituelles *(dhawât qodsîya)*, des essences intellectives, dans lesquelles tous les existants sont en acte d'une manière spirituelle *(moqaddas)* et intellective *('aqlî)*, par qui les âmes sont parachevées et deviennent des sujets qui intelligent en acte *('âqila)*, après avoir été réceptives, sujets intelligeant en puissance. Ces entités sont intermédiaires entre Dieu et l'homme pour l'émanation et la descente ininterrompue des biens et influx spirituels. Ce sont les Verbes divins parfaits *(Kalimât tammât)*, qui n'ont ni commencement ni anéantissement possible. On les désigne sous des noms différents, très nombreux, en fonction de points de vue eux-mêmes très nombreux : ce sont les Verbes de Dieu *(Kalimât Allâh)*, le monde de l'Impératif divin *('âlam al-Amr)*, les clefs du Mystère divin *(Mafâtih al-ghayb)*. Ce sont les Trésors de Dieu et de son existence. Point de chose dont les Trésors ne soient chez Nous (15 : 21) ».

Mais alors dire de ces Verbes Parfaits, de ces Intelligences de lumière, qu'elles sont les Trésors, c'est dire en même temps qu'elles sont les « Trésoriers », et réciproquement. Cela, en raison de la thèse fondamentale posant l'identité du sujet qui intellige et de l'objet intelligé (cf. ci-dessus note 71). Ces Verbes parfaits « sont à la fois Trésors et Trésoriers. La différence et l'identité sont les mêmes qu'entre l'intelligé et le sujet qui intellige. Ainsi en est-il pour tous les attributs d'une essence, lesquels n'existent que par l'existence de l'essence dont elles sont les attributs ». Or, le *hadîth* commenté décerne aux Imâms la qualification de Trésoriers de la science divine. Tout ce qui vient d'être dit des Intelligences comme *Kalimât tammât*, doit donc également se rapporter à eux. A ce moment, l'imâmologie atteint son sommet métaphysique. Malheureusement, c'est ici même que s'interrompt le commentaire inachevé de Mollâ Sadrâ, sur une phrase annonçant solennellement un développement décisif : « Maintenant, montrer que les entités (les personnes, *dhawât*) humaines (les Imâms) sont les Trésors de la science de Dieu (c'est-à-dire ce que Dieu connaît dans et par leur acte de Le connaître, les Trésors et Trésoriers), c'est quelque chose qui requiert deux sources supérieures, ou mieux dit : deux océans sublimes d'entre l'océan des connaissances de la di-

vination mystique (*bihâr 'olûm al-mokâshafa*)». Cependant, il est possible de suivre la direction indiquée par Mollâ Sadrâ en se reportant aux pages qui précèdent dans son commentaire : avant tout, le commentaire des *hadîth* concernant l'*A'râf* (*Sharh*, p. 475), les conséquences de l'identité du *'âqil* et du *'aql* (*Sharh*, p. 476), le parallélisme établi entre la médiation angélique en cosmologie et la médiation imâmique en sotériologie (*Sharh*, pp. 466, 474) etc. Et finalement il convient de se reporter à l'imâmologie approfondie dans l'école shaykhie.

Quant au *hadîth* qui termine ici le § 121, il contient allusivement une référence aux «Paroles» rencontrées par Adam et qui l'aidèrent dans son repentir (2 : 35). Dans la cosmogonie ismaélienne, ce sont les Sept Verbes divins, les Sept Chérubins, les Sept Lettres suprêmes, c'est-à-dire les Sept Intelligences qui aidèrent la troisième, l'Adam céleste, l'Anthropos, à s'arracher à sa stupeur. Cf. notre *Trilogie ismaélienne*, index s. v. *sept*.

87. *Al-Masîh*. Remarquons en passant qu'il est inexact de traduire, comme on le fait le plus souvent, sans doute en raison d'une certaine consonance, le mot *Masîh* par «Messie». L'équivalent exact de *Masîh* est bien *Christos*, l'Oint. Cf. Georg Graf, *Wie ist das Wort* al-Masîh *zu übersetzen?* in *Zeitschrift d. Deutschen Morgenl. Ges.* 104, 1954, pp. 119-123.

88. Sur la différenciation entre le monde de l'Impératif, monde de l'Instauration immédiate, et le monde de la création, monde créaturel, cf. notre *Trilogie ismaélienne*, index s.v. *'âlam al-Amr*, *'âlam al-Ibdâ'*, *'âlam al-khalq*. Pour aller au plus bref, mentionnons quelques textes. Dans ses *Asrâr al-Ayât* (p. 45), Mollâ Sadrâ écrit: «Sache que l'univers comprend le monde créaturel et le monde de l'Impératif. Le créaturel (*Khalq*) dans son ensemble est comme le corps (*qâlib*) de l'univers. L'Impératif (*Amr*) dans son ensemble est comme l'esprit (*rûh*) de l'univers. La subsistance du créaturel par l'impératif est comme la subsistance du corps (*qâlib*) par le cœur (*qalb*). L'entrelacement (*ta'ânoq*) de l'Impératif et du créaturel est la vie de l'*Homo Maximus* (*Insân Kabîr*) et de l'univers, de même que l'entrelacement de l'esprit et du corps est la vie du microcosme (*insân saghîr*). De même leur séparation sera la mort du macrocosme (*'âlam kabîr*) et la Résurrection majeure (*Qiyâmat kobrâ*), de même que la séparation de l'esprit et du corps est la mort de l'individu humain et du microcosme (*'âlam saghîr*) et la Résurrection mineure (*Qiyâmat soghrâ*).» Mais d'autre part il y a ceci (*ibid.*, pp. 8-9) : «La différence entre la Parole de Dieu et le Livre de

Dieu est analogue à la différence entre le simple et le composé. D'autre part, on dit habituellement que la Parole (*Kalâm*, le Verbe) appartient au monde de l'Impératif, tandis que le Livre appartient au monde créaturel. Lorsque la Parole prend un état déterminé (*tashakhkhasa*), elle devient Livre, de même que l'Impératif, lorsqu'il est déterminé, devient acte (*fi'l*) ... « Son impératif, lorsqu'il veut une chose, est de lui dire : Sois, et elle est » (36 : 82). Ainsi la différence entre la Parole et le Livre correspond, en un certain sens, à la différence entre l'Impératif et l'Acte. L'Acte est dans le temps (*zamânî*) et est récurrent (*motajaddid*). L'Impératif est exempt de changement et de renouvellement. La Parole n'est susceptible ni d'abrogation ni de substitution, à la différence du Livre. « Dieu efface et pose ce qu'il veut. Près de Lui est l'archétype (la « mère ») du Livre (*Omm al-Kitâb*) » (13 : 39). Les feuillets sont l'existence du monde créaturel résultant de l'Acte divin (*'âlam fi'lî khalqî*), c'est-à-dire le Livre de Dieu; et les versets (*Ayât*, Signes), ce sont les individus existants. Dans l'alternance des nuits et des jours, il y a des Signes pour les vigilants (10 : 6). » Ici interviennent alors les considérations sur les *Kalimât tammât* dont il a été question dans la note précédente. Sous un certain aspect, on rejoint le thème du *Liber mundi* (le Qorân cosmique), cf. notre *Trilogie ismaélienne*, index s. v.

De son côté, notre commentateur persan (p. 199 du texte) observe : « Lorsque nous considérons la Parole (*Kalâm*) comme liée au sujet parlant (*motakallim*) par lequel elle existe, elle est Parole. Lorsque nous la considérons indépendamment de lui, et comme subsistant par soi-même en face de lui (comme « objectivée »), alors elle est Livre. Et comme la Parole appartient au monde de l'Impératif, elle est autre que le Livre qui appartient au monde de la création. » Tout cela est en relation étroite avec l'idée de l'herméneutique spirituelle, c'est-à-dire avec la mise en œuvre du *ta'wîl*, le retour du *zâhir* au *bâtin*. C'est une position fondamentale commandée par le phénomène du « Livre révélé » et la recherche de son sens vrai ; il serait intéressant de comparer avec les prémisses qui furent celles des Spirituels du protestantisme, depuis Sebastian Franck (1499-1542), cf. A. Koyré, *Mystiques, Alchimistes, Spirituels du XVI*[e] *siècle allemand*. Paris 1955.

Quant à Shaykh Ahmad Ahsâ'î, il nuance ainsi sa position quant au monde de l'appartenance respective de la Parole et du Livre : « L'auteur (Mollâ Sadrâ) veut dire que la Parole (le Verbe), laquelle désigne les ipséités individuelles intellectives (*howîyât*

'aqlîya), appartient au monde de l'Impératif, c'est-à-dire au monde de l'acte *(fi'l)* et du faire-être *(takwîn)*. C'est que, conformément à ce que professe cette école, le monde de l'Impératif est le monde des Intelligences, tandis que le monde créaturel est le monde des Ames. Selon nous, en revanche, le monde de l'Impératif, c'est le monde de l'action créatrice *(ikhtirâ')* et instauratrice *(ibdâ')*, je veux dire la Volonté divine foncière *(mashî'at)* et l'acte de volition *(irâdat)*. Quant aux Intelligences, elles sont, elles aussi, du monde créaturel. Evidemment le monde créaturel est le monde des choses faites-être *(maf'ûlât)*, mais elles sont, bien entendu, le support des actes divins qui les font être *(af'âl)*, de même que le fer est le support de la chaleur du feu, et c'est par elles que Dieu est un Agent opérant *(fâ'il)*. C'est à cela que réfère un propos du Ier Imâm, concernant les Essences séparées, Anges, Esprits et Ames. « Il a projeté en elles son Image *(mithâl)*, dit-il, de sorte que c'est à partir d'elles *('an-hâ)* qu'Il manifeste ses actes *(af'âl)* ». De ce point de vue, il est alors possible de les considérer comme le monde de l'Impératif, en ce sens que c'est par elles ou à partir d'elles que sont manifestés *(zohûr)* les actes de faire-être *(takwînât)*. Par conséquent, on peut, en se plaçant à un double point de vue, les désigner comme monde de l'Impératif et comme monde de la Création, et dans chaque cas le monde de l'Impératif est autre que le monde créaturel, parce que le premier est le monde du faire-être *('âlam al-takwîn)*, tandis que le second est le monde de l'être fait-être *('âlam al-takawwon)* » (éd. Tabrîz, p. 213). Comparer ci-dessus note 9.

89. *Marâtib wa manâzil.* Cf. cette glose interlinéaire, lith. Téhéran p. 89 : « La descente (*nozûl*, la halte en une demeure), c'est l'état de la chose en elle-même. Le degré ou gradation *(martaba)*, c'est l'état de la chose par rapport au Principe *(mabda')*. » Une autre glose de Mîrzâ Ahmad Shîrâzî (*ibid.* en marge) précise que, par exemple, un degré de la Parole (ou Verbe), c'est la Première Intelligence ; un autre, ce sont les sens spirituels signifiés; un degré du Livre, c'est l'*Anima caelestis (Nafs falakîya)*, un autre, ce sont les mots signifiants ces sens. » Quelque chose d'autre est encore à envisager ici, que Mollâ Sadrâ formule dans ses *Asrâr al-Ayât* (p. 9) : « Sache que ce qui descend *(al-nâzil)* de Dieu sur la plupart des prophètes, c'est le Livre, non pas la Parole. Le Qorân qui est descendu sur (c'est-à-dire a été révélé à) Mohammad, est à la fois Parole de Dieu et Livre de Dieu, d'un double point de vue. Mais les autres Livres célestes révélés aux autres prophètes

ne sont pas *Parole de Dieu ;* ce sont des *Livres de Dieu* qu'ils lisent et qu'ils écrivent de leurs mains. En tant que ce qui est descendu est *Parole* (Verbe) de Dieu, c'est une Lumière d'entre les lumières suprasensibles qui descend de Dieu sur le cœur de celui qu'Il veut parmi ses serviteurs bien-aimés... En tant que c'est un *Livre,* ce sont des empreintes, dessins, figures et mots descendant en quelque sorte du ciel sur les feuillets que sont les cœurs des croyants et sur les tablettes que sont les âmes des chercheurs. D'autres les écrivent sur des feuillets et des tablettes matérielles, de sorte que chacun peut à son tour les réciter. »

90. Corr. p. 57 du texte arabe, ligne 12, lire فنفسه (بسكون الفاء) au lieu de فنفسه (بفتح الفاء) ,c'est-à-dire *nafso-ho* « son âme », au lieu de *nafaso-ho,* son « souffle ». Shaykh Ahmad Ahsâ'î (éd. Tabrîz p. 215), à propos du membre de phrase venant plus loin : « Tandis que sa personne physique etc. » ; fait l'observation suivante, concordant avec ce que nous avons relevé déjà ci-dessus notes 9 et 88 : « Sa personne physique est ce par quoi subsiste la parole. Subsiste, faudrait-il dire, à la façon dont subsistent des accidents *(qiyâm 'orûd).* Cependant, si nous prêtons attention aux lignes qui précèdent ici, nous voyons que l'auteur (Mollâ Sadrâ) y écrit : « Comme l'existant subsiste par son existentiateur ». Il s'agit donc d'envisager cette expression selon ce que chacun professe quant au sens à donner à la subsistance de l'existant par l'existentiateur. En ce qui concerne l'auteur, il professe l'unicité de l'être *(Wahdat al-wojûd),* à savoir que les choses sont de la racine de leur Créateur, ou mieux dit que leur existence *(wojûd)* est même existence que la sienne. Quand il compare la parole avec l'existant, et assimile sa subsistance par le sujet parlant à la subsistance de l'existant par son existentiateur, son propos est manifestement que la parole *(kalâm) est* le sujet parlant *(motakallim),* si bien que lorsque celui-ci profère une erreur, sa propre essence ou personne *(dhât)* est erreur, et réciproquement. Mais, de notre côté, nous professons que l'existant subsiste d'une part, par l'Impératif divin qui est le faire-être *(al-Amr al-fi'lî,* l'impératif à l'actif, impératif *imperans,* du côté du sujet), c'est-à-dire par la Volonté divine foncière (*mashî'at*), l'acte de volition (*irâdat*) et l'action instauratrice (*ibdâ'*), comme lui devant son émanation même (*qiyâm sodûr*), et d'autre part, par l'Impératif divin qui est le fait-être (*al-Amr al-mâf'ûlî,* l'impératif en sa *significatio passiva,* impératif *activé,* impératif *imperatum,* du côté de l'objet), lequel est la Lumière des Lumières, je veux dire le Premier Emané *(Awwal Sâdir)* de l'Opération divine *(fi'l),* c'est-

à-dire encore la Réalité prophétique éternelle (*Haqîqat mohammadîya,* la Réalité mohammadienne), comme lui devant sa consistance fondamentale (*qiyâm roknî, tahaqqoq*). La parole subsiste par le sujet parlant comme devant à celui-ci son émanation (*qiyâm sodûr*), et l'écriture subsite par l'encre comme devant à celle-ci sa consistance (*qiyâm tahaqqoq*). A voir correctement les choses on dira que l'homme parlant est ce qui fait exister les sons. Alors, en tant que les sons subsistent par lui, comme lui devant leur émanation, ils sont parole et l'homme est sujet parlant. En tant que les sons subsistent, à la façon dont subsistent des accidents *(qiyâm 'orûd)*, par l'air environnant et par d'autres conditions, telles que l'audition, les âmes qu'ils impressionnent, si elles y prêtent attention, ces mêmes sons sont un Livre. Telle est la véritable analogie, parce que c'est le Signe divin auquel fait allusion ce verset qorânique : « Nous leur montrerons nos Signes aux horizons et dans leurs âmes (41:53). » (Le rapport entre *Amr fi'lî* et *Amr maf'ûlî* est analogue au rapport entre *natura naturans* et *natura naturata*). Cf. encore ci-dessous notes 96 et 120.

91. Distinction classique, dont le commentateur persan rappelle le sens dans l'explication mise entre parenthèses dans notre traduction. Elle suppose que la graphie arabe du mot arabe soit lue à la façon d'un idéogramme ambivalent (*Qorân,* lecture, récitation, et *Qirân,* conjoncture, coalescence). Cf. notre livre *L'Imagination créatrice dans et soufisme d'Ibn 'Arabî.* Paris, Flammarion 1958, p. 157.

92. Comme le remarque une glose interlinéaire dans la lith. Téhéran (p.89) , cela vise non seulement la perception sensible mais la perception imaginative : « Dimensionnel, qu'il s'agisse de la dimension immatérielle (séparée de la matière), comme dans le cas du *mundus imaginalis ('âlam al-mithâl*), ou qu'il s'agisse de la dimension matérielle, comme dans le cas des objets matériels extérieurs. »

IIIe VOIE

INDICATION CONCERNANT L'ACTION DEMIURGIQUE ET L'INSTAURATION CRÉATRICE

1re Pénétration

De ce qui met un agent à l'état actif

123. L'état actif *(fâ'ilîya)* de l'agent peut tenir: 1) ou bien à ce que son activité s'exerce par *nature,* 2) ou bien à ce qu'elle s'exerce sous la *contrainte,* 3) ou bien à ce qu'elle est la conséquence de sa *soumission* à quelque chose d'extérieur, 4) ou bien à ce qu'elle s'accorde avec son *intention* générale, 5) ou bien à ce qu'elle vise le but particulier qui a son *agrément,* 6) ou bien à ce qu'elle s'exerce par *sollicitude,* 7) ou bien à ce qu'elle s'exerce comme étant la *manifestation (tajallî)* de l'agent. Ce qui est en dehors des trois premières catégories[93], est, bien entendu, une activité volontaire. La troisième catégorie peut prendre les deux aspects. Le Créateur de l'univers est un agent qui agit par nature, selon les philosophes *Dahrîya* et les *Tibâ'îya* (les philosophes naturalistes)[94]. Il agit avec une intention en même temps que par quelque chose qui provoque son activité (D. : à savoir la connaissance du but), selon les *Mo'tazilites.* Il agit sans que rien en provoque son activité, selon les *Motakallimûn.* Il agit par agrément d'un but (D. : dont la connaissance est identique à l'essence même de l'agent), selon les *Ishrâqîyûn* (les philosophes de la Lumière, disciples de Sohrawardî). Il agit par sollicitude, selon le commun des philosophes. Il agit, parce que son activité n'est rien d'autre que son Epiphanie même *(tajallî),* selon les Soufis. « Chacun a une direction vers laquelle il s'oriente; rivalisez pour ce qu'il y a de meilleur » (2:143)[95].

2e Pénétration

De l'activité divine

124. L'activité divine est Impératif *(amr)* et elle est création *(khalq)*. L'Impératif divin est coéternel à Dieu. Sa création est avènement temporel *(hâdith zamânî)*. On lit dans le *hadîth* que l'Envoyé de Dieu a déclaré : « La première chose que Dieu créa fut l'Intelligence. » Ou selon une variante : « Le Calame *(Qalam)* ». Ou selon une autre variante : « Ma lumière ». Le tout revient au même[96].

125. Dans le *Kitâb basâ'ir al-darajât* de *(Saffâr Qommî)*[97] l'un de nos coreligionnaires imâmites — qu'ils soient tous agréés de Dieu, — il est dit : « Ya'qûb ibn Yazîd nous a transmis, d'après Mohammad ibn 'Alî 'Omayr, ce récit de Hishâm ibn Sâlim : J'ai entendu Abû 'Abdallah (c'est-à-dire le VIe Imâm, Ja'far al-Sâdiq) commenter ce verset : Ils t'interrogent sur l'Esprit *(Rûh)*. Dis-leur : l'Esprit procède de l'impératif de mon Seigneur (17:87). L'Imâm déclara : l'Esprit est une créature plus sublime que Gabriel et Michaël. Il ne fut (totalement)[98] avec aucun de ceux des temps passés hormis Mohammad, et il est avec chacun des Imâms — le salut soit sur eux, — c'est lui qui les dirige. » (Cf. encore *infra* §§ 133 et 147)[99].

126. Mohammad ibn 'Alî *ibn Bâbûyeh Qommî* déclare dans son *Kitâb al-I'tiqâdât*[100] : « La croyance que nous professons concernant les âmes pensantes, c'est qu'elles sont les Esprits *(Arwâh)* par lesquels subsiste la vie des âmes des êtres animés (D. : les *nofûs haywânîya, animae sensibiles*), et qu'elles sont la création initiale, puisque le Prophète a dit : « La première chose que Dieu instaura, ce sont les âmes sacrosaintes *(moqaddasa)* et pures. Alors il leur fit articuler son *Tawhîd*[101]. Après cela, il créa le reste de ses créatures. » En outre, la croyance que nous professons concernant les âmes, c'est qu'elles ont été créées pour la pérennité *(baqâ')*; elles n'ont pas été créées pour être anéanties un jour. Comme le Pro-

phète encore l'a dit : « Vous n'avez pas été créés pour l'anéantissement, vous avez été créés pour durer à jamais. Vous ne faites qu'être transférés d'un séjour à un autre.» En ce monde, les Esprits sont des étrangers (des expatriés, *ghorabâ'*), des captifs emprisonnés dans les corps matériels. La croyance que nous professons à leur égard, c'est que, lorsqu'ils se séparent des corps, ces Esprits surexistent, les uns pour être comblés de béatitude, d'autres pour éprouver leur châtiment, jusqu'à ce que Dieu les fasse retourner à leurs corps.»

127. *'Isâ ibn Maryam* — le salut soit sur lui — a dit à ses disciples : « Ne remonte au Ciel que ce qui en est descendu[102]. » (Cf. encore *infra* § 148).

128. Et dans ce verset qorânique Dieu déclare : « Si nous le voulions, nous l'enlèverions (vers le monde d'en-haut), mais il s'attache à la Terre et suit sa passion » (7 : 175).

129. *Ibn Bâbûyeh* encore, dans son *Kitâb al-Tawhîd*, rapporte ce propos de l'*Imâm Ja'far al-Sâdiq*, transmis par une tradition ininterrompue : « L'esprit du croyant est dans une continuité plus étroite avec l'Esprit de Dieu, que la continuité du rayon du soleil avec le soleil[103].»

130. De son côté, *Shaykh-e Mofîd,* dans le *Kitâb al-Maqâlât*[104], cite, d'après le *Kitâb Nawâdir al-Hikmat* de l'un de nos docteurs imâmites professant le vrai *Tawhîd,* et en s'appuyant sur le témoignage de Layth ibn Abî Salîm, ce propos de *'Abdallah ibn 'Abbâs*[105] déclarant ceci : « J'ai entendu l'Envoyé de Dieu, lorsque en la nuit du *Mi'râj* il fut enlevé jusqu'au septième Ciel et qu'ensuite on l'eut fait redescendre sur Terre, dire à 'Alî ibn Abî Tâlib : O 'Alî ! Dieu était, et rien n'était avec lui[106]. Voici qu'il me créa et te créa comme *deux* Esprits formés de la *seule* et *même* lumière de sa Gloire. Nous étions devant le trône du Seigneur des mondes. Nous glorifions Dieu, le louions et l'exaltions. Et cela, avant qu'il eut créé les Cieux et la Terre. Lorsqu'il voulut créer Adam, il me créa et te créa de l'argile de *'Illîyûn;* elle fut pétrie avec cette Lumière, et nous plongeâmes dans tous les fleuves et courants d'eau vive du paradis. Ensuite il créa Adam et confia en dépôt à ses reins cette argile et cette Lumière. Lorsqu'il eut créé Adam et eut fait sortir de ses reins sa postérité, il les doua de la parole

a en eux cinq *esprits :* l'Esprit-saint *(Rûh al-Qods),* l'Esprit de la foi *(Rûh al-îmân),* l'esprit de la capacité *(rûh al-qowwa),* l'esprit du désir *(rûh al-shahwa),* l'esprit qui fait croître. Chez les croyants fidèles *(mu'minûn),* il y a quatre esprits. Chez les impies et chez les bêtes, il y a trois esprits. Quant à ce verset du Livre : « Ils t'interrogent sur l'Esprit. Réponds-leur : l'Esprit procède de l'impératif de mon Seigneur » (17 : 87), c'est que l'Esprit est une créature plus sublime que Gabriel, Michaël et Séraphiel. Il fut avec l'Envoyé de Dieu; il est avec les Anges; il est du *Malakût*[113]. »

135. Et ce propos d'*Ibn Bâbûyeh* est pris directement de nos Imâms les Très-Purs — le salut soit sur eux. Ce que l'on entend par l'Esprit-Saint, c'est l'Esprit primordial, lequel est avec Dieu sans faire retour sur soi-même (sur sa propre essence). C'est celui qui, chez les philosophes, est appelé l'Intelligence agente *('Aql fa''âl, Intelligentia agens).* Par l'Esprit de la foi, on entend l'intellect acquis *('aql mostafâd, intellectus adeptus);* c'est l'intellect devenu en acte après avoir été intellect en puissance. Par l'esprit de la capacité, on entend l'âme humaine pensante *(nafs nâtiqa),* car elle est *intellectus materialis (hayûlânî),* c'est-à-dire intellect en puissance. Par esprit du désir, on entend l'âme vitale *(nafs haywânîya, anima vitalis, sensibilis),* dont la condition comporte l'appétit concupiscible et l'appétit irascible (volonté possessive et volonté de puissance!). Par l'esprit qui fait croître, on entend le *pneuma* physique qui est le principe de la croissance et de la nutrition.

Ces cinq esprits entrent en acte successivement et graduellement dans l'homme. Tant que l'homme est dans le sein de sa mère, il ne possède que l'âme végétative. Ensuite, après la naissance, l'âme vitale, c'est-à-dire la faculté d'avoir des images. Ensuite, avec la croissance physique et quand sa forme extérieure a plus de force, advient en lui l'âme pensante, c'est-à-dire encore l'« intellect pratique ». Quant à l'« intellect en acte » (celui qui correspond à l'Esprit de la foi), il ne se produit que chez une minorité d'entre les individus humains. Ce sont les gnostiques *('orafâ')* et les fidèles au sens vrai qui croient en Dieu, en ses Anges, en ses Livres, en ses Envoyés et au Dernier Jour. Quant à l'Esprit-saint, il est particulier aux Amis (ou Aimés) de Dieu *(Awliyâ Allâh).*

et leur fit proclamer sa suzeraineté *(robûbîya)*. Ainsi, ce que Dieu a créé en premier lieu, ce à quoi il donna la perfection par la juste mesure et le *tawhîd*, ce fut moi et toi et tous les prophètes en fonction de leur rang respectif et de leur proximité de Dieu. » Tout cela dans le contexte d'un long *hadîth*[107].

131. De ces traditions succédant au témoignage de la preuve philosophique, il apparaît avec évidence que les Esprits ont une existence antérieure au monde des corps. Les Intelligences sacro-saintes (immatérielles) et Esprits universels[108] sont, selon nous, pérennelles de la pérennité même de Dieu, tant s'en faut que Dieu ait à leur conférer la pérennité, parce que, étant d'essence évanescente, lumières involuées dans l'expansion de la lumière de sa Gloire, les Esprits ne jettent pas de regard sur eux-mêmes (leur propre essence), déclinant devant Lui (comme un astre décline à l'horizon)[109].

132. *Sa'îd ibn Jobayr*[110] a dit : « Dieu n'a pas créé de créature plus sublime qu l'Esprit; s'il voulait engloutir les sept Cieux et les Terres en une seule bouchée, il le ferait[111]. »

133. Un autre de nos docteurs imâmites a dit : « L'Esprit *(Rûh)* ne procède pas du *KN* (l'*Esto* de l'impératif créateur, mettant l'être à l'impératif), parce que, s'il procédait du *KN*, c'est qu'il lui aurait été et lui serait soumis. Alors de quoi procède-t-il ? Réponse : D'entre Sa Beauté *(Jamâl)* et Sa Rigueur *(Jalâl)*. » Je déclare (moi, Mollâ Sadrâ) : le sens de ce propos, c'est que l'Esprit *est* précisément l'Impératif divin (l'être à l'impératif), de même que le mot *KN (esto!)* énonce précisément cet Impératif divin par lequel les choses sont produites à l'être. D'où, tous les êtres sont créés et procèdent de son Impératif, mais cet Impératif lui-même (c'est-à-dire l'Esprit) ne procède pas de son Impératif, sinon il s'ensuivrait un cercle vicieux ou une *regressio ad infinitum.* Non, l'univers, c'est l'Impératif divin (l'*Esto*, l'être à l'impératif) prenant naissance de l'Essence divine, comme l'éclat du soleil prend naissance du soleil lui-même, comme l'humidité prend naissance de la mer[112].

134. *Ibn Bâbûyeh*, dans le *Kitâb al-I'tiqâdât* encore, déclare ceci : « La croyance que nous professons concernant les Prophètes, les Envoyés et les Imâms — sur eux tous soit le salut — c'est qu'il y

Ces cinq esprits sont des Lumières différenciées entre elles par l'intensité ou la faiblesse de la luminescence. Toutes sont existantes par une seule sorte d'existence, mais possèdent des degrés qui s'actualisent graduellement chez ceux en qui elles viennent à exister en acte [114].

136. Un autre propos vient encore, par la voix de la tradition, confirmer ce que déclare l'auteur du *Kitâb al-I'tiqâdât*. C'est le propos que l'on rapporte de *Komayl ibn Ziyâd*, qui a lui-même raconté ceci : « J'interrogeai Mawlânâ 'Alî, Emir des croyants — sur lui mille bénédictions et salutations — lui disant : « O Emir des croyants ! Je voudrais que tu me fasses connaître mon âme (*nafsî*, « moi-même »). L'Imâm de répondre : O Komayl ! Quelle âme souhaites-tu que je te fasse connaître ? Je dis : O mon Seigneur, n'y a-t-il pas une âme unique ? Il me dit : O Komayl ! il y a quatre sortes d'âmes : il y a l'âme végétative qui fait croître ; il y a l'âme vitale qui a la sensibilité ; il y a l'âme pensante, indépendante de la matière (*qodsîya*, « sainte ») ; il y a l'âme divine intégrale. Chacune de ces âmes a cinq puissances et deux propriétés.

L'âme végétative a cinq puissances : celle qui attire, celle qui saisit, celle qui assimile, celle qui repousse, celle qui engendre. Elle a deux propriétés : l'une est l'accroissement, l'autre est la décroissance. Elle est émise à partir du foie.

L'âme vitale sensible a cinq puissances : l'ouïe, la vue, l'odorat, le goût, le toucher, et elle a deux propriétés : appétit de plaisir et appétit de domination. Elle est émise à partir du cœur.

L'âme pensante sainte a cinq puissances : réflexion, souvenir, connaissance, clémence, noblesse. Elle n'est pas émise à partir d'un organe. Elle est celle qui, entre toutes, ressemble le plus aux âmes angéliques. Elle possède aussi deux propriétés : l'une est la pureté, l'autre est la sagesse.

L'âme divine totale a cinq puissances : surexistence dans l'anéantissement, bien-être dans la misère, puissance dans l'abaissement, richesse dans la pauvreté, constance dans l'épreuve. Et elle a deux propriétés : agrément et abandon à Dieu. C'est elle qui a son origine en Dieu et qui retourne à lui. Dieu le dit : « J'ai insufflé en lui de mon esprit » (15 : 29) et « O âme pacifiée !

retourne à ton Seigneur, agréante et agréée» (89:27-29). Et l'Intelligence est au centre du Tout[115].

3e Pénétration

De la genèse temporelle de l'univers

136. L'univers avec tout ce qu'il renferme est avènement temporel (*hâdith zamânî*), puisque l'existence de tout ce qu'il renferme a été précédée de son propre non-être dans le temps, en ce sens qu'il n'est aucune ipséité parmi les ipséités individuelles, dont la non-existence n'ait précédé l'existence dans le temps, et dont à son tour l'existence ne précède la non-existence dans le temps. Bref, il n'y a aucun corps ni aucune réalité corporelle matérielle, que celle-ci appartienne au monde sidéral ou qu'elle appartienne au monde élémentaire, qu'il s'agisse d'une âme ou qu'il s'agisse d'un corps, qui ne soit une ipséité innovée et dont l'existence et l'individualité ne soient impermanentes. Aussi bien avons-nous de la part de Dieu une preuve éclatante, dès que nous méditons sur les Signes (*âyât*) de Dieu et son Livre vénéré. C'est, par exemple, ce verset : «Serions-Nous fatigué par la première Création ? Non, mais ils sont, eux, dans le doute sur une nouvelle Création» (50 : 14). Et cet autre verset : «Nous ne serons pas empêché de vous remplacer par d'autres hommes semblables à vous, ni de vous faire croître (ou de vous reproduire) sous une forme que vous ne connaissez pas encore» (56 : 61). Et cet autre : «Tu verras les montagnes que tu croyais solidement fixées, se mettre en marche comme marchent les nuages» (27 : 90). Et cet autre : «S'Il le veut, Il peut vous faire disparaître et produire une Création nouvelle» (14 : 22 et 35 : 17). Et cet autre : «Au jour de la Résurrection, les cieux seront roulés dans ma Droite» (39 : 67). Et cet autre : «C'est Nous-même qui hériterons de la Terre et de tout ce qui y existe, tandis qu'ils retourneront à Nous» (19 : 41). Et cet autre : «Tout ce qui est sur la Terre passera, seule subsistera la Face de ton Seigneur en sa gloire et en sa majesté» (55 : 26-27). Et ces deux autres enfin : «Il n'est personne, dans les Cieux ni sur terre, qui se présente au Miséricordieux autrement que comme un serviteur» (19 : 94). «Chacun d'eux se présentera à lui, seul, au jour de la Résurrection» (19 : 95).

138. La preuve à laquelle nous venons de nous référer, a son principe tantôt dans la considération du renouvellement incessant de la Nature (tantôt dans la démonstration des fins auxquelles tendent les Natures ou qualités élémentaires, cf. § 140). Dans le premier cas, on considère que la Nature est une forme substantielle propagée dans le corps; elle est le principe prochain pour le mouvement essentiel de ce corps et pour son repos; elle est la source des effets qu'il peut exercer. Il n'est point de corps dont l'essence ne soit consituée de cette forme substantielle, qui est propagée dans l'ensemble de ses parties intégrantes. Or, ce corps est perpétuellement la proie du changement, de l'écoulement, du renouvellement, de la rupture, de la cessation, de la destruction. Il n'y a donc pas de stabilité pour la Nature, et il n'y a pas de cause à son devenir et à son renouvellement incessant, car ce qui est essentiel n'a point à être causé par une autre cause que la cause même de l'essence. Lorsque l'Instaurateur a instauré la Nature, c'est cette essence en perpétuel renouvellement qu'il instaura. Telle étant la Nature, ce renouvellement incessant se produit sans intervention nouvelle d'un instaurateur, ni opération d'un agent créateur. Et c'est par la Nature (qui est par essence en perpétuel devenir) que s'établit le lien entre ce qui est temporel (l'événement) et ce qui est éternel, parce que l'existence, l'acte d'exister de cette Nature, consiste précisément dans cette existence s'accomplissant graduellement. La permanence de la Nature, c'est précisément son devenir; sa stabilité, c'est son changement même. Ainsi le Créateur qui a pour qualification la stabilité et la permanence, a donné origine à cet être en devenir, dont l'essence et l'ipséité sont en perpétuel renouvellement [116].

139. Ce que les philosophes ont posé comme étant l'intermédiaire opérant la liaison entre le temporel et l'éternel, à savoir le mouvement, n'est pas apte à cette fonction. En effet, le mouvement est un être de raison (*ens rationis*) et quelque chose de relatif. Il signifie l'éduction d'une chose passant de la puissance à l'acte, mais non pas ce par quoi cette chose passe de la puissance à l'acte, à savoir une existence en devenir et un devenir s'accomplissant graduellement. Le temps est la mesure qui « nombre » ce

passage et ce processus d'innovation. Le mouvement est l'éduction de cette substance passant graduellement de la puissance à l'acte, et le temps est la mesure de cette éduction. Mais ni le mouvement ni le temps ne sont aptes à être un intermédiaire pour établir le lien entre ce qui est temporel et advenant, et ce qui est éternel. De même, les accidents n'ont pas davantage cette aptitude, parce qu'en fait de stabilité et de renouvellement ils dépendent de leur substrat. Il ne reste donc (pour ce rôle intermédiaire) que ce que nous avons dit (à savoir cette forme substantielle qui est la Nature). D'ailleurs nous avons, à l'appui de cette thèse, si bien développé dans nos autres livres les arguments jusqu'à satiété, qu'il n'y a rien de plus à y ajouter ici.

140. Dans le second cas, la preuve s'attache à démontrer les fins auxquelles tendent les «Natures», à savoir que, pour le parachèvement de leur essence, et en raison des mouvements qui s'accomplissent dans leur substance même (leurs métamorphoses)[117], ces Natures postulent que l'existence présente passe en elles par une mutation radicale, que vienne à cesser pour elles ce devenir, qu'il en soit fini de labourage et pâturage, que soit détruit le présent édifice, que soit foudroyé quiconque est sur terre et dans le ciel, que soit ruiné le présent séjour, et que l'ordre des choses émigre auprès de «l'Unique qui a Puissance» (12 : 39 et passim).

141. L'Emir des croyants, Imâm de ceux qui professent vraiment le *Tawhîd,* en montrant dans les prônes de *Nahj al-Balâgha,* l'évanescence et la cessation de l'univers, prononce, en vue d'affirmer le terme final et le retour au commencement, les paroles suivantes: «Toute chose est un rien devant Lui, et toute chose subsiste par Lui. Il est la richesse de quiconque est pauvre, l'honneur de quiconque est humilié, la force de quiconque est faible, le refuge de quiconque est dans la détresse. Si quelqu'un parle, Il entend son langage. Si quelqu'un garde le silence, Il connaît son secret. A ceux qui vivent, Il donne la subsistance. Quant à ceux qui meurent, Il est leur vie future.» Puis l'Imâm, poursuivant son prône, en arrive à décrire la condition humaine et la pénétration graduelle de la mort dans l'homme. Pour finir, viennent ces paroles : «Ainsi, dit-il, la mort ne cesse pas un instant de faire des progrès dans le corps de l'homme. Elle finit par atteindre son ouïe. Alors le voilà au

milieu des siens, ne pouvant plus se servir de sa langue ni entendre avec son ouïe. Son regard est suspendu désespérément à leurs visages ; il voit les mouvements de leurs lèvres, mais il n'entend plus le son de leurs paroles. Puis, la mort s'insinue plus profondément en lui; elle lui enlève la vue, comme elle lui avait enlevé l'audition. Puis son esprit finit par sortir de son corps. Ce corps n'est plus qu'un cadavre devant les siens; il arrive même que les siens soient pris de frayeur à côté de lui, et cherchent à s'enfuir. Il ne peut aider celui qui pleure, il ne répond plus à celui l'appelle. On le porte dans une fosse creusée dans la terre; on l'y abandonne à ses œuvres ; les visites cessent . . . jusqu'à ce que le Livre ait atteint le terme fixé, que les temps soient accomplis, que le point final de la Création ait rejoint le point initial, et que, de par l'ordre de Dieu, advienne la palingénésie de la Création voulue par Lui. Alors Il ébranle les Cieux et les précipite ; Il émeut la Terre et la fait trembler ; Il déracine les montagnes et les disperse ; elles se broyent les unes contre les autres par terreur de Sa Gloire et par crainte de Son assaut. Il fait sortir tous ceux qui y sont ; Il les fait renaître après les avoir effacés ; Il les rassemble après les avoir dispersés. Ensuite Il les sépare en vue des questions qu'Il veut leur poser. Il en fait deux groupes . Il comble de bonheur ceux-ci ; Il se montre à ceux-là comme le Dieu vengeur. Les fidèles à leur allégeance, Il les récompense par sa proximité ; Il les rend éternels dans sa propre Demeure, là d'où aucun ordre ne les forcera plus jamais de partir ; là où aucune vicissitude ne les atteindra jamais plus ; là où il n'y a plus de peur pour les épouvanter, ni d'infirmité à leur advenir, ni de péril à les menacer, ni de départ pour les troubler. Quant aux rebelles et traîtres, Il les fait descendre dans le pire des séjours. Leurs mains sont enchaînées à leurs cous, leurs toupets sont liés à leurs pieds, Il leur fait revêtir des chemises de poix et des vêtements taillés dans du Feu [118]. »

Notes 93 à 118

93. Corr. p. 58 du texte arabe, supprimer la virgule à la fin de la ligne 11.

94. Sont désignés comm dahrites (du mot *dahr*, durée éternelle, *Aiôn*) les philosophes qui professent l'existence du monde *ab aeterno* (*qadîm*), rejettent toute idée d'un Créateur et d'une mission prophétique. Cf. Paul Kraus, *Jâbir ibn Hayyân* II, Le Caire 1942, p. 171. Sur la notion de *Dahr* cf. notre édition de Nâsir-e Khosraw, *Jâmi' al-Hikmatayn*, index s. v. *Dahriyân* ; S. Pinès, *Beitraege zur islamischen Atomenlehre*, Berlin 1936, pp. 51 ss. ; notre étude sur *Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme* (Eranos-Jahrbuch XX), Zurich 1952, pp. 181-192. Quant aux « physiciens » (*tibâ'îya, tabî'îyûn*), Mollâ Sadrâ mettra ailleurs en contraste, par exemple, leur manière d'aborder le problème du temps avec celle des *ilâhîyûn* (les théologiens-théosophes). Les premiers saisissent la question à partir du mouvement et de l'espace parcouru, les seconds recherchent ce qui fait l'essence de l'*avant* et de l'*après* dans les événements ; cf. Pinès, *ibid.* p. 85.

95. Corr. p. 58, lignes 15-16 du texte arabe, les mots de la citation qorânique (2 : 143) doivent être mis entre guillemets ; de même p. 202 de la version persane, ligne 9.

96. Corr. p. 58, ligne 19, mettre un point à la fin de la ligne ; p. 59, ligne 1, supprimer le point après les mots *wa fî'l-hadîth.* Comme le remarque une glose (lith. Téhéran p. 91), il semble que Mollâ Sadrâ renonce ici à la démonstration rationnelle pour ne pas allonger outre mesure ce bref traité, et réfère immédiatement à ce *hadîth* classique. Des variantes de celui-ci il résulte que l'Intelligence et la Lumière mohammadienne (*Nûr mohammadî*) sont une seule et même chose.

Relevons cependant cette page du commentaire très dense de Shaykh Ahmad Ahsâ'î, pour comprendre le passage de la notion d'Intelligence (*'Aql, Noûs*) comme première hypostase des néoplatoniciens avicenniens, à celle de l'Intelligence telle que l'envisage la cosmogonie de la théosophie shî'ite : « Du contexte de l'auteur, écrit le shaykh, il apparaît clairement que l'Intelligence est pour lui le faire-être (*fi'l*, l'agir divin, cf. ci-dessus note 90). Or, c'est

ce que nous ne pouvons accepter, parce que l'Intelligence est, elle aussi, au nombre des faits-être (*maf'ûlât*), et n'est pas le premier créé d'entre ces derniers. Certes, elle est le premier Créé d'entre les composés et les déterminés (*moqayyadât*). Dans le *Kâfî* (de Kolaynî, 14e *hadîth* du *Kitâb al-'Aql*, éd. Akhûndî, Téhéran 1375 h. l., p. 21), l'Imâm Ja'far déclare que l'Intelligence est le premier des êtres spirituels (*rûhânîyûn*) a être créé à la droite du Trône (*Yamîn al-'Arsh*, cf. encore infra note 103). Or le Trône (*'Arsh*) a quatre colonnes (*rokn*). Cette Intelligence est la colonne de droite. On raconte traditionnellement aussi que le Calame est le premier rameau à être cueilli à l'Arbre de l'éternité (cf. Qorân 20 : 118). Il faut donc que l'Arbre de l'éternité ait été créé avant lui. Dans l'histoire du XIe Imâm, Hasan 'Askarî, l'Imâm déclare : « L'Esprit-Saint était dans le jardin d'*al-Saqûra* (en général le troisième Ciel), goûtant les fruits de nos vergers. » Il faut donc que les Quatorze Très-Purs aient planté le jardin d'*al-Saqûra* avant que soit créé l'Esprit-Saint, c'est-à-dire l'Intelligence, c'est-à-dire le Calame cueilli à l'Arbre de l'éternité. Lorsque celui-ci eut fructifié, il fut le premier à goûter de ses fruits, c'est-à-dire le premier à goûter du fruit de l'être mûri aux vergers des Quatorze Très-Purs. Et cela, parce que la première chose à émaner du faire-être divin (*fi'l*) et de son opération existentiatrice (*îjâd*), c'est la Réalité prophétique éternelle (*Haqîqat mohammadîya*), comme le dit le Prophète lui-même en réponse à la question de Jâbir ibn 'Abdillah al-Ansârî demandant : « Quelle fut la première chose que Dieu créa ? — La Lumière de ton prophète, ô Jâbir ! » Et c'est l'Eau primordiale dont furent créées toutes choses vivantes. Ensuite Il l'amena à la Terre stérile ou *Terra mortua* (*al-ard al-mayyit*), c'est-à-dire la Terre des réceptivités (*qâbilîyât*). Il y fit descendre cette Eau, et par elle fit éclore tous les fruits. Le premier qui y fit éclosion et goûta du fruit qui est l'existence, ce fut l'Intelligence. L'agir de Dieu, le faire-être (*fi'l*), c'est sa Volonté foncière (*mashî'at*) et son acte de volition (*irâdat*). L'Imâm Ja'far a dit : « Dieu a créé la Volonté foncière par elle-même ; puis il créa la Création par cette Volonté. L'Impératif de Dieu, c'est son Agir, son faire-être, c'est-à-dire sa Volonté foncière, son acte de volition et son action instauratrice (*ibdâ'*). Comme l'a dit l'Imâm Rezâ : « Ce sont là trois noms, mais la signification est unique (...). »

« Il est faux que la totalité des créatures ait été créée dans la temps, puisque la Lumière des Quatorze Très-Purs a été créée avant qu'aucune chose n'ait été créée (...). Il a été dit précédemment

que l'Intelligence est le Calame, c'est-à-dire un Ange, et que ce que l'on entend par là, c'est l'Intelligence des Quatorze Très-Purs, c'est-à-dire la Face (*wajh*) de leur être (*wojûd*), être que nous désignons comme l'Eau primordiale dont a été constituée toute chose vivante «tandis que son Trône était sur l'Eau» (11 : 9), et que nous désignons encore comme la *Haqîqat mohammadîya*, comme l'Impératif divin en sa *significatio passiva* (*Amr maf'ûlî*, cf. ci-dessus note 90, l'Impératif considéré dans l'être qu'il fait être) par lequel subsistent les choses, parce que la matière de l'ensemble des choses en est constituée (...). Et parmi les choses qui subsistent par cet Impératif au passif, il y a précisément l'Intelligence en question, laquelle est la Face de cette Réalité mohammadienne (*Haqîqat mohammadîya*), c'est-à-dire le Calame, c'est-à-dire l'Esprit qui procède de l'Impératif divin. Dans le *hadîth* où l'Imâm Ja'far répond à Sofyân al-Thawrî l'interrogeant sur le *Nûn* et le Calame (Qorân 68 : 1) et ce qu'ils écrivent, l'Imâm déclare : le *Nûn* est un Ange qui transmet au Calame; celui-ci est un Ange qui transmet à la Table (*Lawh*); celle-ci est un Ange qui transmet à Séraphiel etc. Ainsi le *Nûn* est la Réalité mohammadienne (*Haqîqat mohammadîya*); le Calame est l'Intelligence de celle-ci; la Table désigne son Ame. Il n'est pas douteux que l'Intelligence, Ange qui transmet, soit plus sublime que Gabriel et Michaël (cf. texte § 125) et que tous les Anges ensemble. La sublimité de cet Ange est au-dessus de ce que nous pouvons décrire. Toutefois il est composé de l'existence (*wojûd*) et d'une quiddité (*mâhîyat*). Son existence, c'est le contact du Feu, c'est-à-dire le Feu de la Volonté foncière (*mashî'at*) dont il est l'effet, c'est-à-dire la Réalité mohammadienne. Sa quiddité, c'est la Terre de la réceptivité (*ard al-qâbilîya*), c'est-à-dire cette huile (d'un olivier) qui est près de s'enflammer même si le Feu ne la touche pas (cf. verset de la Lumière, 24 : 35), comme on l'a dit précédemment dans l'explication de la Lampe (cf. ci-dessus notes 9 et 18), parce que c'est cela dont il est question dans le verset (24 : 35) : «Le symbole de sa Lumière, c'est une Niche dans laquelle il y a une lampe.» La lumière comparée à la lampe, c'est l'Intelligence conjointement avec l'huile de l'olivier et le contact du Feu. Cela ne s'applique qu'à quelque chose de composé, tandis que ce que ce quelque chose reçoit, n'est évidemment pas composé, à savoir le contact du Feu dans la lampe et dans l'huile (...)» (éd. Tabrîz, pp. 219-220).

97. Sur Saffâr Qommî (Abû Ja'far ou Abû'l-Hasan Mohammad ibn Hasan ibn Farûkh), l'un des plus célèbres traditionnistes

imâmites, disciple du XI[e] Imâm, Hasan 'Askarî (ob. 260/874), l'une des sources d'Ibn Bâbûyeh et mort à Qomm en 290/903, cf. *Rayhânat al-Adab,* vol. II, p. 483, n° 873.

98. La traduction doit suppléer ici au mot « totalement », nécessité par ce qui fait l'essence même du concept du « cycle de la prophétie ». Shaykh Ahmed Ahsâ'î, de son côté, précise : *bi-kolli-hi,* s'entend. Sinon, il est évident que si l'Esprit-Saint (dont la notion réfère à la Réalité mohammadienne, cf. ci-dessus note 96) ne fut en sa plénitude qu'avec Mohammad, parce que celui-ci, comme Sceau final de la prophétie, en fut la forme épiphanique (*mazhar*) parfaite, l'Esprit-Saint ne laissa point d'être partiellement avec chacun des prophètes antérieurs (qu'il s'agisse des Nabis Envoyés ou des Nabis non envoyés), comme il est avec tous les *Awliyâ,* avec tous les vrais croyants (*mu'minîn,* c'est-à-dire les shî'ites), mais aussi avec les autres, dès l'instant que ces derniers suivent vraiment la voie de Dieu (éd. Tabrîz p. 220) . Tout cela se trouve impliqué dans la conception shî'ite de la prophétologie et de l'imâmologie, dans l'idée du cycle de la *walâyat* succédant au cycle de la prophétie. Cf. encore ci-dessous note 107.

99. Ce *hadîth* figure au chapitre LIII du *Kitâb al-Hojjat* des *Osûl mina'l-Kâfî* de Kolaynî, éd. Akhûndî, Téhéran 1375 h. l., p. 273. Cf. 'Abbâs Qommî, *Safînat Bihâr al-Anwâr* I, p. 537 (là même un *hadîth* du I[r] Imâm : « Dieu a un fleuve au-dessous de son Trône, et sous le fleuve qui est au-dessous de son Trône il y a la Lumière de sa Lumière. Sur les deux rives du fleuve il y a deux Esprits créés : l'Esprit-Saint, *Rûh al-Qods,* et l'Esprit qui procède de son Impératif, *Rûh min amri-hi*). Notre commentateur persan (p. 203) conclut le texte du *hadîth* en disant : « (Cet Esdrit) désigne le Premier Emané, l'Intelligence et le Calame, qui est l'ésotérique *(bâtin)* du prophète et des Douze Imâms. » Cependant le texte de Mollâ Sadrâ portera plus loin, au § 133, que l'Esprit n'est pas une créature; il est l'Impératif divin même. Au § 147, le terme sera appliqué à désigner l'ensemble des Esprits-Saints. La difficulté qu'on entrevoit, pourrait d'ores et déjà se résoudre, si l'on se réfère aux remarques de Shaykh Ahmad Ahsâ'î, ci-dessus note 88 *in fine,* et au double aspect du *Amr* comme *Amr fi'lî* et *Amr maf'ûlî* (Impératif *actif* et Impératif *activé*).

100. Ibn Bâbûyeh (Abû Ja'far Mohammad), communément désigné comme « Shaykh Sadûq », ob. 381/991, un des plus grands noms de la théologie shî'ite duodécimaine des premiers siècles; cf. *Rayhânat* II, pp. 470 ss., n° 855. Le texte du *Kitâb al-I'tiqâdât* (Livre

des croyances professées par les imâmites) auquel réfère ici Mollâ Sadrâ, appartient au chapitre XV de l'ouvrage. Cf. version persane, Téhéran 1371 h. l., pp. 50 ss. La préexistence des âmes est nettement professée dans le symbole de foi d'Ibn Bâbûyeh (cf. § 131), elle motive la citation évangélique identifiée ci-dessous au début de la note 102.

101. Sur la corrélation entre l'accomplissement du *tawhîd* et la réalisation unificatrice d'un être, le processus constitutif d'une unité *(tawahhod)*, cf. notre *Trilogie ismaélienne,* index s.v. *harakât al-tawahhod.* Notre commentateur persan remarque (pp. 203-204) : « En disant âmes sacrosaintes et pures, le texte réfère aux Esprits et âmes pensantes. En disant qu'Il leut fit articuler le *tawhîd,* il indique la simplicité de leur Principe et Emanateur. » C'est ce qu'observe de son côté Shaykh Ahmad Ahsâ'î en référant à la glose de Mollâ Ahmad Yazdî sur ce passage (elle figure aussi in lith. Téhéran p. 91, dans le bas de la marge de gauche), à savoir qu'en donnant la « sacrosainteté » *(taqaddos)* aux âmes, le texte (d'Ibn Bâbûyeh) entend désigner les Intelligences, car le mot âme est ainsi employé dans le sens d'essence, de soi (*dhât*). Quant à cette « première chose que Dieu créa », Shaykh Ahmad préfère à toute autre hypothèse l'interprétation qu'il a déjà donnée à plusieurs reprises, à savoir que « la première chose que Dieu créa par son faire-être *(fi'l),* c'est la Lumière mohammadienne, comme l'indiquent les nombreux *akhbâr* contenus dans le *Kitâb Riyâd al-Janân* de Fadl ibn Mahmûd Fârsî (cf. Shaykh Aghâ Bozorg, *Dharî'a,* vol. XI, n° 1945), entre autres la réponse faite par le Prophète à Jâbir ibn 'Abdillah Ansârî (citée déjà dans le texte traduit ci-dessus note 96). Nous dirons donc, écrit Shaykh Ahmad, que ce qu'il faut entendre par les Ames initiales, ce sont les essences *(dhawât)* des Quatorze Très-Purs (Mohammad, Fâtima, les Douze Imâms), car ce sont elles la première chose que Dieu créa, c'est-à-dire les Esprits *(Arwâh)* par lesquels les autres âmes ont la vie. Elles sont dénommées Esprits, parce qu'elles ont la vie en elles-mêmes et qu'elles communiquent la vie aux autres. Et il n'est pas douteux que leurs âmes *(nofûs)* sont la première chose que Dieu créa. Le Prophète a dit : « La première chose que Dieu instaura », c'est-à-dire existencia par son action instauratrice *(ibdâ')* qui est sa Volonté foncière (*mashî'at*), « ce sont les âmes sacrosaintes et pures », lesquelles sont les réceptacles *(mahâll)* de sa Volonté foncière, et ce sont les Réalités idéales (*haqâ'iq*) respectives de ces Quatorze, Réalités idéales qui sont les temples (*hayâkil*) du *tawhîd,*

parce que la Réalité idéale (*haqîqat*) de chacun de ces Quatorze est le temple du *tawhîd* et la Réalité idéale de ce qui délimite le *tawhîd*. C'est qu'en effet le temple, c'est la forme, et la forme, c'est une architecture (*handasa*) et ce sont des délimitations (*hodûd*). C'est, par exemple, la foi en Dieu qui ne comporte aucun doute, la mémoration de Dieu dans laquelle il n'y a aucune négligence, la présence dans laquelle il n'y a pas d'absence, l'attention dans laquelle il n'y a pas de défaillance, et toutes autres délimitations semblables en pureté rigoureuse. Alors, la forme qui résulte de ces délimitations et autres semblables est bien le temple du *tawhîd*. Et ces suprêmes Temples du *tawhîd*, ce sont les Quatorze Temples...» (éd. Tabrîz, p. 221). Un peu plus loin, pour rejeter le postulat que tout ce qui a un commencement a nécessairement une fin, Shaykh Ahmad cite (p. 222) une très longue page de Mîr Dâmâd, sur laquelle nous ne pouvons malheureusement pas insister ici.

102. On notera que cette référence évangélique ainsi que le verset qorânique cité dans le paragraphe suivant, font également partie du texte d'Ibn Bâbûyeh (édition citée, chap. XV, pp. 51-53). Cf. Evangile de Jean : « Personne n'est monté au Ciel, si ce n'est celui qui est descendu du Ciel, le Fils de l'Homme qui est dans le Ciel » (3 : 13). La version shî'ite substitue « ce qui » *(mâ)* à « celui qui ». Le verset prend alors, chez nos philosophes, une signification totale : il s'applique à tout le processus du *Mabda'* et *Ma'âd*, de la cosmogonie et de l'eschatologie; il embrasse toute « l'histoire de l'être » (cf. ci-dessous § 148). Aussi bien notre traducteur persan (p. 205) le commente-t-il ainsi : « Ces lignes prouvent que les âmes sont séparées de la matière *(tajarrod)*, parce que le mot ciel réfère au monde du suprasensible *(ghayb)* et de l'immatérialité *(tajarrod)*. Descendre du ciel signifie descendre au monde visible par les sens.» Sur d'autres citations de l'Evangile de Jean chez les auteurs shî'ites, cf. notre *Trilogie ismaélienne*, index s. v. Evangile. Cette même citation évangélique, Shaykh Ahmad Ahsâ'î (éd. Tabrîz p. 224) la développe en référant à l'ensemble de sa philosophie et de son alchimie de la Résurrection (les modalités du corps subtil, le retour au « huitième climat », la cité mystique de Jâbarsâ etc.). Nous avons traduit ou analysé ces textes en détail dans notre livre *Terre céleste et corps de résurrection : de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*. Paris, Buchet-Chastel, 1961.

103. Le *Kitâb al-Tawhîd*, un des grands ouvrages d'Ibn Bâbûyeh (éd. Téhéran 1321), a été l'objet d'un ample et précieux commentaire de la part de Qâzî Sa'îd Qommî, un des plus impor-

tants philosophes imâmites de la période safavide (ob. 1103/1691), élève de Mohsen Fayz, de 'Abdorrazzâq Lâhîjî et de Mollâ 'Alî Tabrîzî. Les deux premiers étaient eux-mêmes les élèves et les gendres de Mollâ Sadrâ. Nous y reviendrons ailleurs. Cf. *Rayhânat* III, p. 268, n° 412.

Le motif de l'Esprit de Dieu *(Rûh Allâh)* donne occasion à Shaykh Ahmad Ahsâ'î de développer le symbolisme des quatre colonnes du Trône *('Arsh(* et de leurs lumières colorées, déjà indiqué ci-dessus note 58. « On entend par l'Esprit de Dieu le *Spiritus generalis (al-Rûh al-kollîya,* au féminin), de l'irradiation duquel a été créée Borâq (la mystérieuse monture de l'assomption céleste du Prophète). Le *Spiritus generalis* est la colonne de droite inférieure du Trône *('Arsh)*. C'est la lumière jaune. Et c'est un Ange qui transmet à Séraphiel les statuts de la vie. C'est l'Esprit de Mohammad et des membres de sa Maison (*ahl-Bayti-hi,* Fâtima, les Douze Imâms), les Très-Purs. Et c'est l'Esprit qui procède de l'Impératif de Dieu *(min Amri'llâh)* et l'Esprit qui procède de l'Impératif du Seigneur *(min Amri'l-Rabb,* cf. ci-dessus note 99. Sur cette différenciation, cf. notre livre sur *Le soufisme d'Ibn 'Arabî*, pp. 93 ss.). Car l'*Esprit* se dit de quatre Anges : le premier est l'Esprit qui procède de l'Impératif de Dieu (*Allâh*), et c'est la Lumière blanche. C'est l'Intelligence de l'univers *(al-'Aql al-kollî)* et la colonne droite supérieure du Trône. C'est le Calame. Le deuxième, c'est l'Esprit qui procède de l'Impératif du Seigneur (*Rabb*), déjà désigné. C'est la colonne droite inférieure. Il arrive que l'on désigne l'un pour l'autre. Le troisième et le quatrième sont les deux Anges qui sont des Anges des Voiles (*Malâ'ikat al-hojob*), je veux dire des Chérubins (*Karûbîyûn*). Le troisième est la colonne gauche supérieure du Trône, et c'est la lumière verte. C'est un Ange qui transmet à Azraël, ou bien à Michaël, ou bien encore c'est la *Tabula secreta* (*Lawh mahfûz,* Ame de l'Univers). Le quatrième est la colonne gauche inférieure du Trône, et c'est la Lumière rouge. On désigne chacun de ces deux derniers comme Esprit, et comme celui qui est établi sur les Anges des voiles (*al-Qâ'im 'alâ malâ'ikat al-hojob*), c'est-à-dire les Chérubins. Dans la terminologie des théosophes (*hokamâ*), le blanc est l'Intelligence de l'univers; le jaune est l'Esprit de l'univers; le vert est l'Ame de l'univers; le rouge est la Nature universelle (Cf. *Safînat* II, p. 616). Les quatre Anges en question sont les Anges supérieurs qui n'eurent pas à se prosterner devant Adam (Qorân 2:32), parce qu'ils sont, eux précisément, les lumières devant lesquelles les

Anges se prosternèrent en s'inclinant devant Adam. C'est pourquoi, pour blâmer Iblîs, Dieu lui demanda : « Qu'est-ce qui t'a empêché de te prosterner devant Adam ? Est-ce par orgueil, ou bien es-tu au nombre des Anges supérieurs ? » (38:75-76), c'est-à-dire de ces quatre ? Et l'Esprit du croyant est composé des irradiations des quatre. Il est donc en réalité l'irradiation de ces lumières, d'où la parole de l'Imâm Ja'far : l'Esprit du croyant est dans une continuité plus étroite avec l'Esprit de Dieu, que la continuité du rayon du soleil avec le soleil (...). En réalité (au sens propre, *haqîqat*) il convient d'entendre ici par le croyant les prophètes, non pas les autres croyants en général, parce, que les irradiations des Esprits des Imâms ne sont, au sens propre, que les réalités essentielles (*haqâ'iq*) des Esprits des prophètes. Cependant, si l'on parle au sens métaphorique (*majâz*), il est permis d'entendre l'ensemble des croyants, puisque les Esprits des croyants sont les irradiations des Esprits des prophètes, et que les Esprits des prophètes sont les irradiations des Esprits des Imâms, comme le disent explicitement les *akhbâr* » (éd. Tabrîz p. 225).

104. Autre grand nom de la théologie shî'ite duodécimaine des premiers siècles : Shaykh Mofîd (Mohammad ibn Mohammad ibn No'mân ibn 'Abdassalâm al-Hârithî), baghdadien (ob. 413/1022), tout en étant un auteur moins prolifique qu'Ibn Bâbûyeh, a cependant édifié une œuvre considérable aujourd'hui en partie perdue, elle aussi; cf. *Rayhânat* IV, pp. 58 ss., n° 112. Le *hadîth* cité ici, et tous ceux qui lui sont apparentés, sont d'une dimportance extrême pour la théologie shî'ite, puisqu'il est de ceux qui fondent la coorigine préexistentielle de la mission prophétique et de l'Imâmat (cf. encore infra note 107). Force nous est malheureusement de différer la recherche approfondie qu'il sollicite. Si c'est bien au *Kitâb Awâ'il al-Maqâlât* que réfère Mollâ Sadrâ, nous n'avons pu l'y retrouver. Cf. la seconde édition de cet ouvrage (qui insiste sur les différences entre Imâmites et Mo'tazilites, et sur les thèmes qui particularisent les différentes écoles). Tabrîz, libr. Haqîqat, 1330 h. s. (précédé d'une étude biographique et bibliographique).

105. Sur 'Abdollah ibn 'Abbâs, cf. Mâmaqânî, *Tanqîh al-Maqâl*, vol. II, pp. 191 ss., n° 6921. Ce fut l'un des plus célèbres Compagnons du Prophète, d'uneprécocité extraordinaire, puisque, à son propre témoignage, c'était encore un garçon de treize ans lors de la mort du Prophète. Il mourut en 71/690 ou 76/695. Il est regardé et célébré comme le premier maître en *tafsîr*. Certains de ses témoignages

sont extraordinaires, tel celui où il déclare : « O hommes ! si je vous disais comment j'ai entendu le Prophète commenter lui-même le verset de la création des sept Cieux et des sept terres (65 : 12), vous me lapideriez. » Mais surtout il fut l'ami et le disciple du Ier Imâm, et c'est de celui-ci qu'il apprit beaucoup en *tafsîr*. Il disait lui-même qu'en présence de l'Imâm il avait le sentiment d'être une petite jarre au bord d'un océan. C'est pourquoi son autorité en matière exégétique pour les shî'ites est un fait originel ; ce n'est point qu'ils aient voulu bénéficier après coup d'une autorité déjà consacrée en *tafsîr*, pour justifier leurs exégèses « tendancieuses », comme tente malheureusement de l'expliquer Goldziher, dont les explications, dès qu'il s'agit de soufisme ou de shî'isme, sont elles-mêmes, les premières, assez « tendancieuses » ; cf. *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, unver. Neudruck, Leiden 1952, pp. 65 ss.

106. *Wa lâ shay' ma'a-ho.* Comme tous les mystiques l'ont répété depuis Jonayd : « Et il en est encore maintenant comme il en était. » Comme le précise une glose (lith. Téhéran p. 92) : « Sache qu'ici le verbe *kâna* est dépouillé du temps passé et ne signifie pas l'être au passé. »

107. Comme on l'a déjà signalé, ce *hadîth* est parmi ceux dont la signification est capitale pour la théologie shî'ite (cf. ci-dessus notes 6, 96 et 98). Il réfère à la *Haqîqat mohammadîya* comme préexistant à tous les univers en sa double « dimension » : celle du *zâhir* (exotérique) et celle du *bâtin* (ésotérique), c'est-à-dire celle de la prophétie (*nobowwat*) et celle de la *walâyat* ou Imâmat. C'est cette coorigine préexistentielle qui est notifiée dans la double tradition, du côté du Prophète : « J'étais un Prophète, alors qu'Adam était encore entre l'eau et l'argile » ; du côté de l'Imâm : « J'étais un Walî, alors qu'Adam était encore entre l'eau et l'argile. » La prophétie a été, avec Adam et depuis Adam, manifestée partiellement en chaque prophète ; elle a eu sa manifestation (*mazhar*) plénière en la personne du « Sceau des prophètes ». Depuis la création d'Adam, la double semence de lumière est passée, de génération en génération, jusqu'à éclore dans le couple fraternel de Mohammad ibn 'Abdillah et 'Alî ibn Abî-Tâlib. La *walâyat* a commencé avec Seth qui fut l'Imâm et l'héritier spirituel (*wasî*) d'Adam. Et de même que la prophétie législatrice a eu sa manifestation plénière en la personne du Sceau des prophètes, de même la *walâyat* a sa manifestation plénière en la personne du Sceau de la *walâyat*, lequel est un double Sceau: Sceau de la *walâyat* générale en la personne du Ier Imâm,

Sceau de la *walâyat* particulière mohammadienne en la personne du XII[e] Imâm, l'Imâm présentement caché. La prophétie législatrice est désormais close ; au cycle de la *nobowwat* a succédé le cycle de la *walâyat,* mais en fait continue sous ce nom ce qui, dans les périodes antérieures du cycle, était la prophétie tout court (non législatrice). C'est ce que signifie le *hadîth* ou le Prophète déclare : « 'Alî (c'est-à-dire l'Imâmat) a été envoyé avec chaque prophète secrètement ; avec moi il l'a été à découvert. » Cf. notre *Trilogie ismaélienne,* index s. v. *Dâ'ira.* Un des meilleurs exposés systématiques de la question est donné par le théologien shî'ite Haydar Amolî (VIII[e]/XIV[e] s.) dans son *Jâmi' al-Asrâr,* livre III, et dans l'introduction de son commentaire sur les *Fosûs al-Hikam* d'Ibn 'Arabî ; cf. nos trois études : *L'Imâm caché et la rénovation de l'homme en théologie shî'ite* (Eranos-Jahrbuch XXVIII), Zurich 1960 ; *Le Combat spirituel du shî'isme* (ibid. XXX), Zurich 1962 ; *De la philosophie prophétique en Islam shî'ite* (ibid. XXXI), Zurich 1963, ainsi que notre *Histoire de la philosophie islamique,* vol. I, chap. II. — Sur *'Illîyûn* (sommet des Cieux) et l'argile de *'Illîyûn,* cf. *Safînat* II, 256. Comparer chez Mohammad Karîm Khân Kermânî, les pages montrant en quel sens le « corps » du croyant fidèle est la Terre de son paradis, dans notre livre *Terre céleste et corps de résurrection,* pp. 339 ss.

108. En ce sens que chaque Intelligence, chaque Esprit, *est* toutes choses, forme un univers (est à soi seule toute son espèce) cf. § 147 et les Gloses lith. Téhéran p. 93, et ci-dessous § 136 : *nafs ilâhîya kollîya.* Ou selon les explications de Shaykh Ahmad Ahsâ'î : les Intelligences « sacrosaintes » sont séparées, certes, de la Matière élémentaire, de la durée chronologique et de la forme géométrique, mais non pas absolument de toute matière, de toute durée, de toute forme. Ce sont des matières subtiles de lumière (*mawâdd nûrânîya*), d'une durée éternelle (*madad dahrîya*), d'une forme spirituelle (*sûrat ma'nawîya*). Quant aux « esprits universels », ce sont les ténuités suprasensibles (*raqâ'iq ghaybîya*), qui sont, dans le monde suprasensible (*'âlam al-ghayb*), analogues au grumeau de sang, dans le monde sensible, par rapport à l'embryon ; l'intelligence est analogue au *semen* (*notfa*), l'âme (*nafs*) est l'analogue de la créature complète. Pérennelles de la pérennité même de Dieu : c'est-à-dire comme l'ombre par la personne dont elle est l'ombre. Cependant Shaykh Ahmad ne peut, sur ce point, faire de différence entre les corps et les esprits. Tous subsistent par le *Amr Allâh al-fi'lî* (éd. Tabrîz, p. 228) ; cf. ci-dessus notes 96, 99.

109. Shaykh Ahmad Ahsâ'î traite ici d'objectiont rapportées

par Mollâ Ahmad Yazdî dans une de ses gloses (elle figure dans la lith. Téhéran, pp. 93-94). L'une d'elles est celle-ci : si la pérennité des Esprits est la pérennité même de Dieu, n'y a-t-il pas dès lors entre eux identité, fusion unitive (*ittihâd*) ? On répondra que l'*ittihâd* dans l'acte d'exister n'est concevable qu'entre quelque chose de total, d'universel (*kollî*) et une partie de ce tout, comme l'homme existant avec l'existence de ses parties composantes. Mais l'*ittihâd* ne se conçoit ni entre choses particulières, ni entre réalités différentes, comme l'homme et le cheval, par exemple. Or l'Etre Nécessaire n'est pas un universel dans lequel les Intelligences rentreraient comme en étant les parties composantes (éd. Tabrîz, p. 228).

110. Corr. page 61, ligne 7 du texte arabe, et page 207, ligne 4 du texte persan, lire Sa'îd au lieu de Sa'd. Sur Sa'îd ibn Jobayr, compagnon du IVe Imâm, 'Alî Zaynol-'Abidîn (ob. 92/711 ou 95/714), et mis à mort, sur l'ordre de Hajjâj, pour le seul motif de son shî'isme, cf. Mâmaqânî, *Tanqîh*, vol, II, n° 4819 ; *Safînat* I, pp. 621-622 ; *Rayhânat* V, p. 283, n° 651.

111. Glose de Mîrzâ Ahmad Ardakânî Shîrâzî : « En premier lieu, il s'agit là d'une métaphore pour signifier que l'existence de l'Esprit est infiniment plus intense que la leur, qu'il les contient et beaucoup plus encore. En second lieu, chaque chose d'entre les choses sensibles a un Esprit créé par lequel subsiste sa forme, c'est pourquoi la forme est comme le sens par rapport au mot. Ensuite cet Esprit créé a un Esprit divin (*Rûh ilâhî*) par lequel il subsiste. Et cet Esprit divin, c'est l'Esprit-Saint (*Rûh al-Qods*, cf. ce thème chez 'Abdol-Karîm Gîlî, ci-dessus note 69). « S'il voulait, dit le texte . . . » Nous disons : s'il le voulait, il le ferait, puisque c'est lui qui les constitue (*moqawwim la-homâ*). De même, il est d'essence simple par rapport à eux, et il appartient au monde parfait (*al-'âlam al-tâmm*) ; les Cieux et la Terre sont finis, et le rapport du fini avec l'Esprit est moindre que celui d'une bouchée » (lith. Téhéran p. 94).

112. Successivement donc, Mollâ Sadrâ enregistre des textes dont les uns réfèrent à l'Esprit comme à la plus sublime des créatures (§§ 125 et 134), tandis que les autres réfèrent à l'Esprit comme à l'Increé (§§ 133 et 147), parce que l'Esprit est l'Impératif créateur devançant l'être créé, puisque c'est lui qui met l'être à l'impératif. Il n'y a pas de contradiction, mais une difficulté qui se résout par les remarques antérieures, cf. ci-dessus les notes 88, 90, 96, 99, 108, 111. La difficulté qui subsiste, et

qui est d'un extrême intérêt, c'est que si d'une part, Mollâ Sadrâ distingue aussi bien que Shaykh Ahmad Ahsâ'î, le faire-être et le fait-être, les deux aspects du *Amr* (et c'est pourquoi il s'agit bien, comme dans la métaphysique ismaélienne, d'une « philosophie première »), cependant, d'autre part, les « niveaux » que l'un et l'autre considèrent, ne sont pas les mêmes. Cf. ci-dessus notes 96 et 103. Pour Mollâ Sadrâ, l'Esprit, l'Intelligence, est déjà ici au niveau du *Amr fi'lî* (l'Impératif *actif*). Pour Shaykh Ahmad Ahsâ'î, il est déjà au niveau du *Amr maf'ûlî* (l'Impératif *activé*).

C'est pourquoi Shaykh Ahmad ne croit pas que la proposition citée au début de ce § 133 s'accorde avec l'enseignement des Imâms et de leurs adeptes. « Ces derniers, en effet, entendent par l'Esprit, l'Esprit créé *(Rûh makhlûqa)* qui émane de la Lumière des Lumières, c'est-à-dire de la *Haqîqat mohammadîya,* et de la Terre des réceptivités. Comme on l'a vu précédemment, on emploie le mot pour l'Intelligence de l'univers *('Aql al-koll)* et pour le *Spiritus generalis.* Ces autres penseurs, en revanche, entendent par l'Esprit le monde de l'Impératif *('âlam al-Amr),* c'est-à-dire du faire-être *(fi'l)*... » (éd. Tabrîz, p. 229). D'où Shaykh Ahmad ne peut accepter la proposition qui, au lieu de soumettre l'Esprit au *KN* existentiateur, le fait procéder immédiatement de la Beauté et de la Rigueur divine. « Sa Beauté, c'est la Lumière de l'essence *(nûr al-dhât).* Sa Rigueur, c'est la sacrosainteté de cette essence qui domine sur toutes choses. On dit couramment que sa Beauté est la Lumière de l'Essence, que sa Rigueur est le voile de l'Essence, c'est-à-dire la Lumière de cette Essence par laquelle cette Essence est voilée, et que la Beauté est la Lumière de la Rigueur (...). Mais sa Beauté et sa Rigueur éternelles *(qadîm)* sont sa pure Essence même, « laquelle n'engendre ni n'est engendrée, et que rien n'égale en rien » (112 : 3-4). Et sa Beauté et sa Rigueur advenantes (*hâdith*) ne sont que son agir (*fi'l,* son acte de faire-être) et les qualifications de son agir, sous un point de vue, et son agi (*maf'ûl,* ce qu'il fait être) et les qualifications de celui-ci, sous un autre point de vue (...). L'auteur identifie l'Esprit avec l'impératif et le *KN* qui est cet Impératif, mais moi, je dis : tout se passe comme si ces philosophes ne savaient pas ce que l'on entend par l'Esprit, lorsqu'ils entendent par là l'Impératif, le faire-être même (...) » (éd. Tabrîz p. 230).

113. Sur Ibn Bâbûyeh, cf. ci-dessus note 100. Le texte cité ici par Mollâ Sadrâ forme la partie finale du chapitre XV du *Kitâb al-I'tiqâdât* (éd. citée, pp. 59-60), chapitre traitant des « Ames

et des Esprits», et par lequel on découvre plus d'une réminiscence platonicienne dans ce manuel des croyances shî'ites. La source de cette doctrine d'Ibn Bâbûyeh est, comme le note Mollâ Sadrâ, dans l'enseignement même des Imâms du shî'isme. Cette pneumatologie forme en effet le thème du chapitre LII du *Kitâb al-Hojjat* du *Kâfî* de Kolaynî (éd. Akhûndî, texte arabe seul, pp. 271-272), comprenant trois *hadîth* (le premier et le troisième sont du VI[e] Imâm, le second est du V[e] Imâm). Le commentaire inachevé des *Osûl al-Kâfî* par Mollâ Sadrâ, ne va malheureusement pas jusque-là; cf. cependant *Sharh,* p. 323, où Mollâ Sadrâ commente l'entretien du I[er] Imâm avec Komayl sur l'âme, auquel réfère ci-dessous le § 136 (note 115). Les équivalences traditionnelles que Mollâ Sadrâ rappelle ici (§ 135) entre les degrés du *Rûh* et les degrés du *'Aql* chez les philosophes, ont une grande signification; elles n'ont rien d'artificiel, et font apparaître la convergence entre la gnoséologie des philosophes et les arguments par lesquels la prophétologie shî'ite montre la nécessité des prophètes. D'un côté, les philosophes considèrent que l'intelligence n'est vraiment en acte que chez un petit nombre d'humains, les Sages, tandis que dans la grande masse des autres elle reste à l'état de virtualité. De leur côté, les théologiens shî'ites considèrent le cinquième degré de l'Esprit comme n'étant conféré en propre qu'aux prophètes et aux Imâms. Cf. encore ci-dessous note 130 et notre étude *De la philosophie prophétique en Islam shî'ite* (Eranos-Jahrbuch XXXI). Zurich 1963, pp. 57 ss.

114. L'ensemble de la noologie ou philosophie de l'Intelligence (*'Aql*) se présente donc simultanément comme une philosophie de l'Esprit-Saint. Cela, parce que l'Ange de la Connaissance est le même que l'Ange de la Révélation. Unification qui, on l'a rappelé ci-dessus (notes 2 et 64), met d'emblée la *hikmat ilâhîya,* la *theo-sophia,* dans une situation privilégiée qui n'est ni celle de la philosophie, ni celle de la théologie, au sens où l'on définit et délimite ces deux concepts en Occident depuis la Scolastique médiévale. Sur la notion du *'aql mostafâd,* qui se nomme *'aql moktasab* dans la métaphysique des Ismaéliens, cf. notre *Trilogie Ismaélienne,* pp. 58-61, et notre *Introduction au Commentaire de la Qasîda ismaélienne d'Abû'l-Haytham Jorjânî* (Bibl. Iranienne, vol. VI, 1955), pp. 98-101. Le génie d'al-Fârâbî eut une part prépondérante dans l'édification de la doctrine de l'*intellectus adeptus* ou *accommodatus;* il peut se faire que sa doctrine n'ait pas été sans influence sur celle de l'identité du *'aql* et du *'âqil* dont, nous l'avons vu (ci-

dessus Introd., p. 2, et trad., § 112, note 71), Mollâ Sadrâ eut l'inspiration à l'aube d'un jour mémorable.

115. En mettant en correspondance cette hiérarchie des quatre degrés de l'Ame, telle que l'Imâm l'enseigne ici à Komayl (cf. *Safînat* II, p. 603), avec les quatre degrés hiérarchiques de l'Intelligence, les cinq degrés hiérarchiques de l'Esprit, tels qu'ils ont été expliqués précédemment (§§ 134-135, notes 113-114), on obtient un schéma général de la pneumatologie et de la psychologie enseignées par les Imâms du shî'isme. Ailleurs (*Sharh Osûl al-Kâfî*, p. 441) Mollâ Sadrâ schématise également en quatre degrés les lumières supra-sensibles (*anwâr bâtinîya, malakûtîya*), lesquelles sont bien au-delà de la lumière solaire : il y a l'âme vitale, animante (*nafs haywânîya*) ; il y a l'âme pensante (*nafs nâtiqa*) que le lexique religieux désigne comme le cœur (*qalb*) ; il y a l'intellect contemplatif (*'aql nazarî*) que le lexique religieux désigne comme l'Esprit (*Rûh*); il y a enfin ce que les *'orafâ* nomment le *sirr*, la transconscience, et que les philosophes désignent comme *'Aql fa''âl*, Intelligence agente. Cf. notre étude *De la philosophie prophétique en Islam shî'ite* (citée ci-dessus note 113), p. 108 note 37.

On ne peut malheureusement pas insister ici sur le commentaire de Shaykh Ahmad Ahsâ'î, particulièrement dense pour ce passage (éd. Tabrîz, pp. 236-240), mais il nous faut relever que la phrase finale de ce § 136 a mis les commentateurs dans une certaine perplexité. L'intérêt d'une de ces gloses est d'aboutir, pour expliquer *qui* est l'Intelligence au centre du Tout, à un rappel de la notion hermétiste de la Nature Parfaite. «Et l'Intelligence est au centre du Tout», conclut Mollâ Sadrâ. Mirzâ Ahmad Ardakânî Shîrâzî (lith. Téhéran p. 97 en marge) commente : «Peut-être est-ce là une réponse à une question supposée, comme si quelqu'un demandait : Ceci est l'explication de l'Ame. Bien. Mais l'Intelligence, comment l'expliques-tu ? Alors l'auteur répond: elle est au centre du Tout, c'est-à-dire au centre de l'ensemble de ces âmes. Le sens revient essentiellement à dire : l'Intelligence est médiatrice (*wâsita*) pour l'émanation de toutes les âmes. Il est possible aussi que l'auteur entende par le Tout, l'ensemble formé par les Ames et par l'Etre Nécessaire, mentionné auparavant. Dans ce cas, le sens serait celui-ci : l'Intelligence prend rang après l'Etre Nécessaire et avant les Ames, car elle précède celles-ci et leur est supérieure. On peut également admettre que ce que l'auteur signifie ici par l'Intelligence, c'est l'Esprit-Saint. Ce qui serait une

confirmation du propos de l'auteur, c'est le récit que rapporte Rajab Borsî dans son Livre des *Mashâriq al-Anwâr*. «On demanda à l'Emir des croyants : As-tu vu en ce monde un homme (*rajol*) ? Oui, dit-il, j'ai vu un homme, et jusqu'à maintenant je l'interroge. Je lui ai dit : Qui es-tu ? — Je suis l'argile. — D'où ? — De l'argile (*tîn*). — Vers où ? — Vers l'argile. — Qui suis-je ? — Tu es Abû Torâb. — Alors je suis toi ? — Prends garde (...)». Le texte de la lith. de Téhéran est ici empâté et très peu sûr. Comme d'autre part il existe un commentaire de ce *hadîth* difficile par Mohammad Khân Kermânî (Sarkâr Aghâ, *Fihrist,* II p. 272), mieux vaut nous réserver d'y revenir ailleurs. Pour le moment, relevons que Mîrzâ Ahmad Shîrâzî explique le mystérieux interlocuteur de l'Imâm comme étant l'Homme Parfait, ce qui réfère, pense-t-il, à l'Ange de l'espèce humaine (*Rabb al-nû' al- insânî*) dont Hermès eut la vision en extase et qu'il appelait sa Nature Parfaite (*al-Tibâ' al-tâmm*). Cette vision d'Hermès a une grande importance chez Sohrawardî et tous les *Ishrâqîyûn* en général. Cf. notre étude *Physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien* (dans le vol. *Ombre et Lumière,* Paris, Desclée De Brouwer 1961), pp. 147-157.

116. Une glose interlinéaire de la lith. Téhéran réfère ici à ce même motif du renouvellement incessant ou récurrence de la Création (*tajdîd* ou *tajaddod al-khalq*) dans les *Fosûs al-hikam* d'Ibn 'Arabî. Cf. notre livre *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî,* Paris 1958, pp. 177 ss.

117. *Harakat jawharîya.* Déjà Sohrawardî avait introduit le mouvement dans la catégorie de la substance. Chez Mollâ Sadrâ, l'idée de ce mouvement qui s'accomplit dans les substances mêmes, qui est trans-substantiation, domine toute la philosophie. D'une manière générale, cette idée est solidaire de sa métaphysique de l'être. Puisqu'il n'y a pas de quiddité en soi, mais que chaque acte d'exister détermine la quiddité qui en est l'attribut, l'état de celle-ci varie en fonction de l'intensité de l'acte d'existence. Toute cette métaphysique est parcourue par une mobilité, une inquiétude de l'être qui s'ouvre sur la perspective des palingénésies futures de l'être humain. Mollâ Sadrâ en a fait l'application, par exemple, à la notion de corps, pour montrer la possibilité de quelque chose comme un *jism ilâhî* (corps divin, cf. notre étude *De la philosophie prophétique en Islam shî'ite,* pp. 61 ss. et p. 107 note 28). Sa philosophie de la résurrection postule cette notion de *harakat jawharîya* (cf. comment. du 6ᵉ hadîth, chap. VII du *Kitâb al-Hojjat* de Kolaynî, *Sharh* p. 471). Il appartient à l'âme, à l'entité

spirituelle de l'homme, ou bien d'atteindre à l'angélicité en acte, ou bien de retomber au-dessous d'elle-même (cf. encore notre étude sur *Le thème de la résurrection* dans le comment. de Mollâ Sadrâ sur le *K. Hikmat al-Ishrâq* de Sohrawardî, *in* Mollâ Sadrâ Commemoration volume, Iran Society, Calcutta). La nature commune de l'homme présent n'est qu'un entre-deux. Aussi bien la surhumanité des prophètes et des Imâms est-elle déjà par rapport à cette nature, ce que celle-ci est par rapport à l'animal. — Dans ce § 140, le terme « Natures » désigne les qualités élémentaires (chaleur, froidure, humidité, sécheresse), et subsidiairement les Quatre Eléments. Sur la théorie ancienne des « Natures », cf. P. Kraus, *Jâbir ibn Hayyân* II, pp. 162 ss.

118. Le texte de ce prône figure dans la I[re] partie de *Nahj al-Balâgha*, éd. Hâjj Sayyed 'Alî-Naqî (avec version persane). Tabrîz, libr. Azerbadgân, 1326 h. s., vol. I pp. 317 et 322 (avant-dernière ligne) à 325; il y forme le chap. 108. Il est remarquable que Mollâ Sadrâ ait introduit ici la citation de ce long prône du I[er] Imâm, sans plus de commentaire. Et pourtant, ne serait-ce que parce que le prône ne réfère, pour finir, qu'à la *Qiyâmat al-Kobrâ*, sans allusion à la *Qiyâmat al-soghrâ* (la résurrection mineure qui est l'*exitus* individuel), la portée exacte qu'il peut avoir pour Mollâ Sadrâ ne se mesure qu'à la lumière de son eschatologie, c'est-à-dire de sa philosophie du devenir posthume de l'homme (cf. encore infra note 130). Tout l'important traité intitulé *Kitâb al-Hikmat al-'arshîya* (Théosophie du Trône) lui est consacré; cf. les pages traduites de ce traité dans notre livre *Terre céleste et corps de résurrection*, pp. 259-267.

SCEAU DU LIVRE

142. Sache que les voies qui mènent à Dieu sont multiples, parce qu'Il possède des excellences et des aspects innombrables. « Chacun (de nous) a une direction (une plage du ciel) vers laquelle il s'oriente » (2 : 143). Cependant, certaines de ces voies ont plus de lumière; elles sont d'une vertu supérieure, elles sont plus rigoureuses et ont des preuves plus fortes. La voie la plus sûre, celle d'une vertu supérieure à toutes les voies menant à Son Essence, à Ses attributs et à Ses opérations, c'est celle où, dans l'argumentation, le moyen terme n'est autre que Dieu lui-même, car, dans ce cas, la voie conduisant à l'objet cherché n'est autre que l'objet cherché lui-même. Aussi bien Dieu est-il la preuve pour toutes choses[119]. Cette voie fut celle de tous les prophètes et de tous les Parfaits *(Siddîqûn*). « Dis-leur : ceci est ma voie; j'appelle à Dieu. Moi et celui qui me suit, nous nous guidons sur une vue intérieure » (12 : 108) et « Cela même est dans les anciens livres, les livres d'Abraham et de Moïse » (87 : 18-19). Ceux-là sont donc ceux qui recherchent le témoignage de Dieu sur lui-même. « Dieu atteste qu'il n'est pas de Dieu hormis Lui» (3: 16). Ensuite ils recherchent le témoignage de l'Essence divine sur les Attributs divins, ensuite, l'un après l'autre, le témoignage de Ses attributs sur Ses opérations et Ses efficiences.

143. Les autres cherchent à se frayer la voie vers la connaissance de Dieu et de ses attributs, par l'intermédiaire de quelque chose d'autre, quelque chose qui n'est pas Lui. Ainsi, le commun des philosophes cherchent un accès vers Lui en passant par la contingence des choses. Les philosophes de la Nature le cherchent en prenant comme argument le mouvement du corps. Les théologiens scolastiques (*Motakallimûn*) argumentent par la naissance de l'univers dans le temps. Ces preuves sont, elles aussi, des indices et des témoignages. Cependant, la Voie dont nous parlons est plus

sûre et de vertu supérieure. En fait, c'est à ces différentes voies qu'il est fait allusion dans le Livre divin, là où Dieu déclare : « Nous leur montrerons nos Signes aux horizons et dans leurs âmes, de sorte qu'il leur soit évident qu'Il est le Vrai » (41 : 53), tandis qu'il est fait allusion à *la* Voie précellente dont nous parlons, lorsque Dieu demande : « Ne suffit-il pas que ton Seigneur soit témoin sur toutes choses ?» (*ibid.*)[119a].

144. Ainsi, les Sages de Dieu, les « théosophes », méditent en premier lieu la réalité de l'être ou de l'*exister* (*haqîqat al-wojûd*). Ils approfondissent cette réalité et ils comprennent qu'elle est la source et principe de toutes choses, et que comprise en sa réalité, cette réalité de l'exister est l'Existence Nécessaire. Quant à la contingence (ou plutôt la nécessité *ab alio*), l'incapacité de se suffire à soi-même pour être, la position de causé (la *ma'lûlîya*), ce sont là des caractères adjoints à la réalité de l'*exister*, dont la raison n'est pas dans la réalité et l'essence même de l'*exister*, mais tiennent à des déficiences et à des singularités qui sont extrinsèques à sa source et origine. Ensuite, en méditant sur ce qui est inhérent à la nécessité et à la contingence, à la capacité et à l'incapacité de se suffire à soi-même pour être, ils arrivent au *Tawhîd* (à comprendre l'Unité) des attributs de l'Etre Divin, et à comprendre, par ses attributs, le *comment* de ses dispositions et de ses opérations (D. : c'est-à-dire à comprendre en quoi consistent les êtres contingents qui sont ses Manifestations).

145. Dans les preuves que nous avons données ici précédemment, il y avait déjà quelque chose par quoi a commencé de poindre la lumière de l'Etre Réel (*Haqq*) à l'horizon de l'explication, tandis que le soleil de la Vraie Réalité (*haqîqat*) se levait à l'horizon de la gnose mystique (*'irfân*). Ce quelque chose, c'était que l'être ou l'existence, comme nous l'avons dit, est une réalité simple (indécomposable), ne comportant ni genre ni différence, ni définition ni notification, ni preuve ni démonstration. La différenciation entre ses monadisations (*âhâd*) et ses individuations numériques (*a'dâd*) ne consiste qu'en une différence par la perfection et la déficience, l'antériorité et la postériorité, la capacité ou l'incapacité de se suffire à soi-même pour être, ou en choses accidentelles, ainsi qu'il en est dans le cas des individus

participant à une même quiddité. Au sommet de sa perfection, cette réalité est l'acte pur d'exister, tel qu'il n'y en a pas de plus parfait, et c'est la réalité simple de la nécessité d'exister, impliquant la perfection la plus achevée, la gloire la plus élevée, l'infinitude dans l'intensité, puisque chaque degré ou niveau d'être qui est inférieur en intensité à celui-là, n'est pas l'acte pur d'exister, mais s'accompagne de défaillance et de déficience.

146. Mais la défaillance de l'être (*qosûr*, l'échec à une certaine limite) ne tient pas à la réalité de l'être, à ce qui fait l'essence de l'exister, ni à des choses qui lui soient inhérentes, parce que cette défaillance est non-être, et que le non-être est précisément la négation de la source et origine de l'être, ou bien la négation de sa perfection. C'est pourquoi l'Etre Premier exclut absolument tout non-être, c'est évident. La défaillance ou la négativité ne vient pas s'adjoindre à la source et origine de l'être, mais à l'événement (*woqû'*) de l'être se produisant à un *second* degré ou niveau, et à tous les niveaux ou degrés inférieurs à celui-là. Les défaillances et les négativités surviennent aux êtres *seconds* (*thawânî*), quant à — et en raison de — leur position en second et de leur *retard* (*ta'akhkhor*) dans l'être[120]. L'Etre Premier persiste dans la perfection la plus complète, laquelle ne comporte aucune limite; la négativité et l'indigence d'être prennent naissance du fait de l'Emanation (*ifâda*) et de l'Instauration (*ja'l*), parce qu'il va de soi que ce qui est instauré (*maj'ûl*) n'est pas à égalité d'être avec ce qui l'instaure (*jâ'il*), et que l'Emanation (*fayd*) n'est pas, quant au niveau de son acte d'exister, à égalité avec la source Emanatrice (*fayyâd*). Aussi les ipséités sont-elles, dans l'ordre hiérarchique qu'elles présentent, suspendues à l'Etre Premier. D'où, leurs défaillances sont compensées par sa complétude, leur indigence est compensée par sa richesse. Plus grave est le *retard* d'un être par rapport à l'Etre Premier, plus graves sont en lui la défaillance et la négativité.

147. Nécessairement le Premier Emané (*al-Sâdir al-awwal*) de l'Etre Premier est le plus glorieux des êtres après lui. Ce Premier Emané est l'existence primordialement instaurée (*wojûd ibdâ'î*)[121], laquelle ne comporte pas de contingence, sinon une certaine contingence qui est voilée par la Nécessité première (c'est-

à-dire par l'Existence Première qui est Existence nécessaire, et dont la nécessité du Premier Emané dérive immédiatement). C'est là le monde de l'Impératif divin (*'âlam al-Amr al-ilâhî*). Ne sont contenus en lui que les *Esprits-Saints* (*Arwâh qâdisa*), lesquels se différencient entre eux par leur degré de proximité de l'Essence Une et Seule (*Dhât ahadîya*), parce que ces Esprits-Saints constituent les irradiations divines. Le terme *Esprit-Saint* (*Rûh al-Qods*) signifie leur ensemble, parce qu'ils forment ensemble comme une personne unique. Et l'Esprit-Saint n'est pas de ce monde ; il ne « tombe » pas sous l'Impératif créateur *KN* (*Esto !*), parce que précisément l'Esprit-Saint *est* cet Impératif créateur, il en est le Verbe (*qawl*, mettant l'être à l'impératif[122].) Après l'Esprit-Saint, il y a le plan ou degré des Ames, formant elles-mêmes une hiérarchie.

148. Ensuite viennent les Natures et les Formes (d'entre l'univers sidéral), constituant également une hiérarchie de degrés. Ensuite les corps simples (les quatre Eléments du monde sublunaire), l'un après l'autre, jusqu'à la *Materia ultima*, dont la condition propre est la réceptivité pure et l'aptitude à recevoir les formes ; elle est la limite de l'en-bas et de la Ténèbre[123]. Ensuite, voici que l'être (l'exister) commence à s'élever, à partir de cette matière, par un processus qui lui confère une subtilité et une perfection croissante. Il accomplit ainsi son *retour* vers là d'où il descendit[124]; il régresse vers là d'où il prit origine, par un (processus cosmique) qui soulève les choses faites de matière, met en mouvement les corps, engendre, par les révolutions des Luminaires (les astres), la chaleur d'origine céleste qui, agissant en stimulant dans les Eléments, entraîne la formation du végétal après celle du minéral, pousse les composés élémentaires jusqu'au degré où ils sont capables de recevoir la vie. Enfin (ce retour de l'être s'accomplit) par l'ardent désir inspiré aux Ames d'atteindre au degré de l'Intelligence en acte (intellect acquis, *'aql mostafad, intellectus adeptus*)[125], de sorte que les Ames accomplissent leur retour à Dieu le Très-Généreux.

149. Médite alors sur la sagesse de l'Instaurateur de l'être : comment il instaura les choses et fit paraître les êtres de degré en degré de précellence (dans l'ordre d'une hiérarchie descendante). Il instaura tout d'abord des Lumières sacrosaintes, êtres

de pure Lumière (*Anwâr qodsîya*) et Intelligences agentes (cf. supra § 147, les Esprits-Saints). Il s'épiphanisa à elles et par elles, et projeta en elles son image et sa forme[126]. Par elles, il manifesta ses opérations ; par leur intermédiaire, il créa de nobles corps, purs et dispensateurs de lumière (les astres), pourvus d'Ames vivantes (les *Animae* ou *Angeli caelestes*)[127], dont le mouvement éternel, en les rapprochant de Dieu, est la célébration de leur service divin. Ces corps célestes, il les a portés dans un vaisseau « fait de planches et d'étoupe » (54 : 13), voguant sur l'océan du Décret et de la destinée. « Au nom de Dieu ! qu'il vogue et qu'il arrive au port » (11 : 43). « Qu'à ton Seigneur il aboutisse » (79 : 44)[128].

150. Et ces Ames célestes, il les a constituées différentes les unes des autres quant aux mouvements (qu'elles impriment à leur ciel respectif), et par là quant aux proportions[129] des irradiations que dispensent les luminaires (c'est-à-dire les astres), et qui préparent l'éclosion des êtres sublunaires. Ensuite il créa la matière des Eléments, qui est la plus inférieure des créatures contingentes et qui est le terme final dans l'économie (*tadbîr*) de l'Impératif existentiateur. C'est que l'Impératif divin opère d'abord en descendant du Ciel vers la Terre. Il opère ensuite la remontée vers lui, en faisant être les minéraux par le mélange équilibré des Eléments, puis les végétaux naissent de la substance la plus pure de ces Eléments, puis les animaux, finalement l'homme. Et lorsque l'homme atteint la plénitude de son être par la connaissance et par la perfection, il atteint le degré de l'*Intelligence agente*. Là prend fin l'échelonnement des degrés[129a] du Bien et de l'Emanation : le point final du cycle de l'être a rejoint le point initial[130].

Achevé ce livre avec l'aide du Souverain très-aimant
qui est le dispensateur du Bien et de l'Emanation.

Notes 119 à 130

119. Cf. le plan du grand ouvrage de Mollâ Sadrâ, intitulé « Les Quatre voyages (*Asfâr*) de l'esprit ». Cf. ci-dessus Introduction, chap. II, Esquisse bibliographique, n° 10, pp. 30 ss.. L'idée pédagogique profonde de Mollâ Sadrâ : c'est par l'objet désiré que l'on se dirige vers l'objet désiré, non point par quelque chose d'autre.

119 [a]. Cf. dès le prologue du présent livre, § 2, p. 88, un commentaire parallèle de ce même verset qorâniqne 41 : 53.

120. Il importe de relever ici cette notion de « retard dans l'être » *(ta'akhkhor)* qui est, d'autre part, si caractéristique de la métaphysique ismaélienne (cf. notre *Trilogie ismaélienne,* 2e Traité, §§ 11-13, pp. 151 ss., 162 ss., notes 144 ss.). Là même, c'est la « stupeur » de l'« Adam spirituel » (l'Anthropos céleste, Troisième Intelligence et Second Emané) qui, en le retenant d'accomplir le *tawhîd* (lequel est aussi sa propre réalisation unificatrice), parce qu'il croit pouvoir atteindre le Principe en oubliant les deux Intelligences qui le précèdent, entraîne dans le plérôme un « retard ». Ce retard se « chiffre » par la régression de l'Adam spirituel qui, restant en arrière *(ta'akhkhor, takhallof),* régresse du rang de IIIe Intelligence au rang de Xe, celle qui est le démiurge de notre monde physique (l'indication a vraiment un sens très profond). Le nombre des sept Chérubins ou Intelligences émanées « entre temps », chiffre le nombre des cycles, c'est-à-dire le temps, nécessaires pour rédimer ce retard; le « retard » de l'Adam céleste est la naissance du temps, et le temps n'est ainsi rien d'autre, dans la perspective ismaélienne, que de l'« éternité retardée » (cf. en cosmogonie mazdéenne : le « virement » du temps sans rive ni limite, au « temps à longue domination »). Ici, chez Mollâ Sadrâ, en l'absence de la dramaturgie ismaélienne, la distance du Ier Emané par rapport au Principe est exprimée aussi comme un « retard ». C'est parce qu'il y a du « second » et des « seconds » dans l'être, c'est-à-dire parce qu'il y a inéluctablement, du fait de l'Emanation, de l'être « qui retarde », c'est pour cela qu'il y a de la défaillance dans l'être, de l'ombre, et finalement, au plan du monde sublunaire, le mal. Il y a lieu de se rappeler le décalage du niveau métaphysique de celui qui est appelé l'Etre Premier *(al-Haqq al-awwal)* chez Mollâ Sadrâ, par rapport à celui qui est en fait le

premier Etre pour la métaphysique ismaélienne (cf. encore note suivante). Mais il faut surtout relever la connexion entre cette notion de *ta'akhkhor* (retard dans l'être) et celle de Présence *(hodûr)*, dont on a rappelé ci-dessus (cf. notes 70, 71, 84 et 86) qu'elle équivaut chez Mollâ Sadrâ à la notion même d'exister. Le degré de l'acte d'exister est en fonction de l'intensité de l'acte de Présence. Parce qu'elle donne à l'acte d'exister la primauté sur la quiddité, la métaphysique de Mollâ Sadrâ est orientée sur les horizons de palingénésie et de résurrection (cf. note 117). L'existence au présent n'est pas une dégradation de l'être, mais son triomphe. Plus intense est la Présence, plus l'être s'arrache aux déterminations de la matière et de l'espace sensible qui entraînent l'absence, l'inconscience et la mort. Plus l'existence de l'homme est Présence, moins elle est de l'*être pour la mort,* et plus elle est de l'être *pour au-delà de la mort.* Et c'est la différence entre la métaphysique «existentielle» de Mollâ Sadrâ et l'«existentialisme» de nos jours, la différence entre *Hodûr* et *Dasein*. Cf. Introd. chap. IV, § 2, pp. 78-79. On a vu déjà (note 70) que cette métaphysique de la Présence se développe en une métaphysique de la vision et présence testimoniale *(shohûd)*, qui est une intériorisation de l'imâmologie; cette progression postule une réduction du «retard ontologique» *(ta'akhkhor)*, et c'est cette réduction qu'assume une métaphysique de l'Esprit-Saint, où l'Esprit se découvre comme étant lui-même l'Impératif créateur, *Amr fi'lî* (cf. § 147, et notes 122 et 125).

121. *Wojûd ibdâ'î.* C'est encore un terme caractéristique, d'autre part, du lexique de la métaphysique ismaélienne. Mais on a déjà eu l'occasion d'insister ici (cf. note 62) sur la différence de niveau quant au premier Etre auquel réfèrent respectivement la métaphysique ismaélienne et celle des philosophes. Pour les théosophes ismaéliens, le Principe est au-delà de l'être et du non-être; il ne peut absolument pas être qualifié comme un être, ni comme Premier Etre; le terme d'*Ens increatum* est contradictoire, parce que ce qui primordialement fait être, ne peut être soi-même déjà de l'être. Abû Ya'qûb Sejestânî avait admirablement élaboré cette théologie négative, dès avant la naissance d'Avicenne (cf. notre *Trilogie ismaélienne,* le premier Traité). Pour les philosophes, le Principe est le Premier Etre. C'est ce même décalage que nous avons constaté tout au long du traité, entre la position d'un théosophe shî'ite «intégriste» comme Shaykh Ahmad Ahsâ'î, et la position d'un autre théosophe shî'ite comme Mollâ Sadrâ. L'un et l'autre méditent une philosophie du *Amr,* mais dans le présent

paragraphe Mollâ Sadrâ identifie l'Esprit avec le *Amr fi'lî* (impératif du faire-être, le *KN* en sa *significatio activa*). Pour Shaykh Ahmad, l'Esprit est *ce que* fait être précisément cet Impératif; il est non plus l'Impératif faisant-être (celui-ci, c'est la Volonté divine foncière), mais l'Impératif fait-être, c'est-à-dire l'Impératif en sa *significatio passiva* (cf. ci-dessus note 112). On ne peut que référer ici aux grands thèmes indiqués dans les notes précédentes : métaphysique de la Présence (identité du *'aql* et du *'âqil*) et intériorisation de l'imâmologie (notes 70-71, 84); les Verbes divins parfaits, qui sont ici les Esprits-Saints (note 86); *'âlam al-Amr* et *'âlam al-khalq*, la Parole de Dieu et le Livre de Dieu (note 88); les deux aspects de l'Impératif divin (*Amr fi'lî* et *Amr maf'ûlî*, *significatio activa* et *significatio passiva* (notes 90 et 99); la *Haqîqat mohammadîya* et la naissance plérômatique des Quatorze Très-Purs (notes 96 et 101); la notion de l'Esprit (notes 98-99, 103, 108, 111-112).

122. Sur cette doctrine de l'Esprit-Saint comme *'âlam al-Amr* et comme *Amr fi'lî*, donc incréé, et comme englobant tout le plérôme des Esprits-Saints, cf. les observations qui ont été faites ci-dessus, notes 98 et 99, 111 et 112, 120 et 121.

123. Pour les Natures et les Formes du début du paragraphe, cf. la glose interlinéaire lith. Téhéran, p. 107. Quant à la *Materia ultima* (*mâddat akhîra*), elle ne représente que le dernier état de la matière. Sur les différents états de celle-ci, chez Ibn 'Arabî, non seulement jusqu'à celui d'une matière commune à tous les êtres créés, spirituels et corporels (*Nafas Rahmânî*), mais jusqu'à celui d'une «matière spirituelle» commune à l'incréé et à la créature (*haqîqat al-haqâ'iq*), cf. notre livre *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, p. 221.

124. Ce retour de l'être, remontant à l'origine d'où il descendit, donne son sens plénier au verset de l'Evangile de Jean, inséré dans le texte d'Ibn Bâbûyeh que Mollâ Sadrâ a cité précédemment, cf. ci-dessus note 102.

125. Sur l'intellect acquis, cf. ci-dessus § 135 et note 114. Le degré de l'intellect en acte n'est réalisé que chez une minorité d'êtres humains, nous a-t-il été rappelé plus haut (note 113). Or, c'est essentiellement par l'atteinte à cet état, où l'objet de l'intellection s'identifie avec le sujet qui intellige (*'âqil*), que s'accomplit le grand Retour, la réduction du retard dans l'être (*ta'akhkhor*, note 120), ce qui veut dire le retour au *'âlam al-Amr*, au monde de l'Esprit créateur. *Mabda'* et *Ma'âd*, origine et retour,

cosmogonie et eschatologie, sont les deux phases de l'histoire ou du drame de l'être que médite la gnose islamique, et ce schéma contraste avec le schéma « à trois temps » de la théologie chrétienne en général : Création, Chute, Rédemption; ou Création, Incarnation, Rédemption. Sous l'influence de Joachim de Flore et des Joachimites, la théosophie chrétienne, du XIII siècle jusqu'à nos jours, a distingué en conséquence le règne du « Père », le règne du « Fils » et le règne de l' « Esprit », sans que cette distinction réfère nécessairement à une succession chronologique. On pourrait dire que la théosophie islamique ne connaît que le règne du Principe (pour le *Mabda'*) et le règne de l'Esprit (pour le *Ma'âd*); il ne lui est plus possible de connaître le règne du « Fils », justement parce que la Révélation qorânique est une Révélation post-chrétienne, postérieure au règne et à l'histoire du « Fils ». C'est ce qui donne son sens profond à la pensée de Haydar Amolî, identifiant, en accord avec d'autres auteurs shî'ites, l'Imâm à venir (le XII[e] Imâm, l'Imâm caché, l'Imâm attendu) avec le Paraclet. L'horizon de le pensée shî'ite est l'horizon paraclétique. L'identification de l'Intelligence agente avec l'Esprit-Saint (note 114), loin de signifier une rationalisation de l'Esprit, signifie le bénéfice inverse. L'issue de la métaphysique de Mollâ Sadrâ est celle d'une métaphysique de l'Esprit, qui est métaphysique de l'Esprit-Saint (cf. encore note 130).

126. L'*Imago Dei* est donc projetée, du fait de la théophanie *(tajallî)* primordiale éternelle, dans l'être *angélique* des Intelligences ou Esprits-Saints, antérieurement donc à Adam. Dès lors, pour comprendre le lien de cette *Imago Dei* avec l'Homme, il faut prendre l'anthropologie au niveau auquel nous reconduit l'imâmologie (« J'étais un prophète . . . J'étais un Walî, alors qu'Adam était encore entre l'eau et l'argile »). Il faut remonter à la « Réalité prophétique éternelle », à la naissance plérômatique des « Quatorze Très-Purs » de cette *Haqîqat mohammadîya* (ci-dessus notes 96 et 101), car c'est là que l'on peut comprendre comment la désignation de *Kalimât tammât* se rapporte aux Imâms comme étant eux-mêmes l'*A'râf,* comme étant Trésoriers *et* Trésors de la science divine (ci-dessus note 86).

127. C'est la seconde des hiérarchies angéliques dans l'avicennisme, au-dessous de la hiérarchie des Intelligences pures ou Chérubins (ci-dessus note 32). Pour leurs noms et leur fonction dans la cosmologie, cf. notre livre *Avicenne et le Récit visionnaire* (Bibl. Iranienne, vol. 4), pp. 72 ss. et index s.v. *Anges*. La critique averroïste entraînera la disparition de cette hiérarchie, et celle-ci

disparue, l'ontologie du *'âlam al-Mithâl (mundus imaginalis)* deviendra impossible; cf. *ibid.* pp. 82 ss. et notre *Histoire de la philosophie islamique* I, chap. VIII, § 6.

128. Ces versets qorâniques se rapportent à l'arche de Noé. Le « vaisseau fait de planches et d'étoupe » désigne l'arche, et l'arche est l'image du cosmos, comme vaisseau par lequel les âmes accomplissent leur Retour. Cf. Shaykh Ahmad Ahsâ'î : « Qu'il vogue, c'est-à-dire que le vaisseau du faire-être *(safînat al-takwîn)* vogue avec les êtres *(akwân)* et les devenus-êtres *(mokawwanât)*. Au Nom de Dieu, c'est-à-dire de la Lumière des Lumières et de la *Haqîqat mohammadîya,* ce qui est le Nom suprême, le Nom le plus auguste, que Dieu aime et qu'il agrée de qui l'invoque; c'est l'Impératif divin au sens passif *(Amr Allah al-maf'ûlî),* et c'est aussi la qualification de l'activité divine, c'est-à-dire la *olûhîya...* » (éd. Tabrîz, p. 295).

129. Corr. p. 70, ligne 17 du texte arabe, supprimer le point après le mot *wa'l-harakât.* On peut rapporter le suffixe *hâ* du verbe *wa-ja'ala-hâ,* soit aux corps célestes, soit à leurs Ames, dont il est question dans le paragraphe précédent. Le résultat revient au même. Cependant, comme ce sont les Ames motrices des Sphères qui, dans leur désir d'imiter l'Intelligence dont elles émanent, impriment aux Sphères célestes les mouvements différents dont résultent ceux de leurs astres, la seconde hypothèse nous a semblé préférable.

129[a]. Corr. p. 71, ligne 3 du texte arabe, lire ترتيب plutôt que تدبير , bien que le commentateur persan préfère cette seconde leçon; aussi bien les deux mots sont-ils proches l'un de l'autre par le sens.

130. Sur cette affirmation préparée par tout ce qui précède, prend fin le *Kitâb al-Mashâ'ir.* Le cycle de l'être, c'est-à-dire le cycle du *Mabda'* et du *Ma'âd,* composé des deux arcs de la descente *(nozûl)* et de la remontée *(so'ûd),* ce cycle est accompli chaque fois qu'un être humain, développant et enracinant en lui-même l'intellect en acte, atteint le degré de l'Intelligence agente, c'est-à-dire de l'Esprit-Saint. Or, le § 147 nous a encore rappelé que l'Esprit-Saint n'est pas une créature, mais qu'il est le *'âlam al-Amr,* l'Impératif créateur, l'Impératif actif (cf. supra notes 122 et 125). Ou mieux dit : le cycle du Retour s'accomplit dans chaque individualité spirituelle qui atteint à la conjonction avec l'Intelligence agente qui est l'Esprit-Saint. Le cycle général du Retour résulte de l'accomplissement du Retour dans l'individualité de chaque spirituel. On trouve ailleurs aussi, dans la gnose shî'ite (dans le

commentaire de Shamsoddîn Lâhîjî sur « la Roseraie du Mystère » de Mahmûd Shabestarî), l'idée du cycle de la *haqîqat* qui s'accomplit dans chaque *'ârif*, du fait que la *haqîqat* se transmet de l'un à l'autre ; cet accomplissement signifie le passage, dans le microcosme individuel, du cycle de la *nobowwat* au cycle de la *walâyat*. Cf. notre *Trilogie ismaélienne*, 3e traité, §§ 10 ss., et pp. (75-78) de la partie française.

Essayons de récapituler ce que nous apprend l'ensemble de notre texte et des textes auxquels nous avons fait appel dans nos Notes. Mollâ Sadrâ nous a rappelé précédemment (§ 135), en suivant le texte d'Ibn Bâbûyeh, que l'intellect en acte, dont dépend la plénitude de la réalité humaine, n'était réalisé que chez une minorité d'humains. Il nous a rappelé aussi que cet intellect en acte ou intellect acquis correspondait, dans le lexique de la pneumatologie, à l'Esprit de la foi *(Rûh al-îmân)*, lequel est celui du croyant fidèle. Au-dessus de ce *Rûh al-îmân* il y a l'Esprit-Saint *(Rûh al-Qods)*, lequel est imparti en propre aux *Awliyâ Allâh*, les Amis et Aimés de Dieu, c'est-à-dire les prophètes, les Imâms, et tous ceux qui, par l'adhésion de leur cœur, participent à la *walâyat* de ceux-ci. Or, cet Esprit-Saint est l'autre nom de l'Intelligence agente ; l'Ange de la Révélation est le même que l'Ange de la connaissance. Si donc la conjonction avec l'Intelligence agente est proposée au *'ârif*, au gnostique, comme le but suprême par lequel s'accomplit le grand Retour, le cas du *'ârif* est bien finalement le même que celui des *Awliyâ:* la métaphysique de l'être trouve son dénouement dans le thème par excellence de la spiritualité shî'ite.

Toute la doctrine de Mollâ Sadrâ dessine elle-même un cercle parfait. Il fallait que l'existence, l'acte d'exister, ait la préséance sur la quiddité, pour que se développe une métaphysique de l'être, de l'acte d'exister *(wojûd)* comme Présence *(hodûr)*. Sans l'intellect en acte et l'identité du sujet qui intellige avec la forme qu'il intellige, il ne saurait être question de cette Présence. Celui qui réalise cette Présence, celui qui est *présent à*, c'est le Témoin *(shâhid* et *shahîd):* il est celui que Dieu connaît et par qui Dieu connaît. Tel fut, par excellence, le cas des Douze Imâms. Comprendre l'imâmologie shî'ite comme le philosophe doit le faire, c'est être présent à ce témoignage; l'Imâm comme Témoin de Dieu est alors l'Imâm intérieur, l'« Imâm de ton être ». Se connaître soi-même, c'est connaître son Imâm, et c'est connaître son Seigneur. C'est l'état qui est atteint par le *'ârif* lors de sa conjonction avec l'Intelligence agente, l'Esprit-Saint qui là n'est plus appelé une créature, puisqu'il est l'Impératif créateur lui-même, l'Impératif *actif.*

Et c'est là justement qu'entre deux penseurs shî'ites comme Mollâ Sadrâ et Shaykh Ahmad Ahsâ'î, dont on ne peut méconnaître tout ce qui les unit par ailleurs, devient sensible toute la différence. Mollâ Sadrâ déclare: le cycle est clos, lorsque l'être humain a atteint le degré de l'Intelligence agente. « Le point final du cycle de l'être a rejoint le point initial ». Qu'en est-il alors du devenir posthume de l'homme ? Il ne peut nullement s'agir de quelque chose qui rappellerait, même de loin, le « point oméga » dont il est à la mode de parler de nos jours. C'est toute la « philosophie de la résurrection » de Mollâ Sadrâ qui est en cause, et qui est fondée sur le schéma de l'anthropologie gnostique : l'homme comme corps-âme-esprit. Lors de la *Qiyâmat al-soghrâ,* la Résurrection mineure, qui est l'*exitus* hors du corps au moment de la mort, l'homme ressuscite comme âme. Lors de la *Qiyâmat al-kobrâ,* l'homme ressuscite comme Esprit. Ce qui est achevé, c'est le cycle de l'homme tel que nous le donne à connaître sa condition terrestre actuelle. Mais qui peut sonder les perspectives qui s'ouvrent par l'avènement de l'Homme au rang de l'Esprit-créateur, *Amr fi'lî ?*

Les choses ne se présentent pas tout à fait ainsi chez Shaykh Ahmad Ahsâ'î. Il y a, certes, le même élan d'une vision qui anticipe un devenir sans limite, et peut-être même l'horizon apparaît-il d'autant plus illimité qu'il n'est pas question de clôture d'un cycle ni d'achèvement final. Si, pourtant, Mollâ Sadrâ prononce ces mots, c'est parce que ce qui s'est appelé homme, se trouve désormais exhaussé à un degré d'être où toutes les virtualités de son être actuel sont dépassées. Où situer le point de divergence entre les deux penseurs ? Les textes cités dans les Notes précédentes facilitent la réponse.

On peut dire que le verset qorânique (17:87) *al-Rûh min amr Rabbî* signifie pour Mollâ Sadrâ : l'Esprit *est* l'Impératif de mon Seigneur (le *KN* créateur). Pour Shaykh Ahmad Ahsâ'î il signifie : l'Esprit *procède de* l'Impératif de mon Seigneur. Pour Mollâ Sadrâ, l'Esprit est lui-même l'Impératif créateur, l'Impératif *actif (Amr fi'lî), mise de l'être* à l'impératif. Pour Shaykh Ahmad Ahsâ'î, il est bien cet Impératif, mais l'Impératif *activé (Amr maf'ûlî, Amr* en sa *significatio passiva,* avons-nous dit); il est l'*être* précisément *mis* à l'impératif par la Volonté divine foncière, le *KN,* ou, plus exactement, il est l'Esprit du Premier Emané de cette Volonté foncière, l'Esprit de la Lumière des Lumières qui est la *Haqîqat mohammadîya,* le plérôme des Quatorze Très-Purs en sa prééternité précosmique. Et c'est pourquoi, même lorsque le *'ârif,* le

gnostique, se conjoint avec l'Intelligence agente Esprit-Saint, même alors on ne peut pas dire que le cycle de l'être soit clos. Car à jamais le *'ârif* et tous les *Awliyâ* ne rejoignent que le *Amr maf'ûlî*, l'Impératif activé. Le *'ârif* rejoint l'Intelligence agente, certes, mais c'est alors pour accomplir avec elle un pèlerinage aux horizons sans limite, où jamais l'être ne succombe au piège d'une halte définitive. Ce serait là succomber, dans l'Au-delà même, au piège de l'idolâtrie métaphysique, auquel a succombé tant de fois la théologie d'un monothéisme naïf.

Il y a une émouvante grandeur dans les lignes finales du commentaire de Shaykh Ahmad Ahsâ'î. Il faut absolument les lire. Nous ne pouvons donner ici une idée des dernières pages dans lesquelles reparaissent les figures cosmogoniques de la théosophie shî'ite. Atteindre le degré de l'Intelligence agente, c'est là, dit le shaykh, la station des « deux arcs » (Qorân 53:9, *qâb qawsayn,* c'est-à-dire arc de la descente et arc de la remontée), et ce fut en premier lieu l'état vécu par le Prophète et chacun des douze Imâms. Le Prophète « se consocia *(ijtama'a)* avec l'Intelligence agente, lors de l'ascension qui le porta jusqu'au Nom Extraordinaire *(al-Ism al-badî'),* lequel est aussi le précepteur *(morabbî)* de l'Intelligence agente elle-même. Quant à celui dont la complexion *(mizâj)* est dans un équilibre réellement parfait, celui qui s'est réellement séparé des contraires, celui-là parvient à la station typifiée dans le verset qorânique : « A la distance de deux arcs ou plus près encore » (53:9). Cela veut dire qu'il devient un réceptacle pour la Volonté foncière de Dieu, une langue et un interprète pour Ses volitions. L'auteur (Mollâ Sadrâ) déclare : là prend fin l'échelonnement des degrés du Bien et de l'Emanation, c'est-à-dire que, selon lui, par et avec l'Intelligence agente prend fin l'échelonnement des étapes de la marche en quête de la Majesté Glorieuse. Mais en fait il n'en va point ainsi, car l'Intelligence agente se hâte elle-même en un voyage vers la Majesté Glorieuse; son voyage aboutit à la Lumière des Lumières (la *Haqîqat mohammadîya*), et cette Lumière des Lumières est elle-même en marche vers Dieu, sous le voile de la satisfaction divine, depuis le monde où prédomine la potentialité qui n'a ni fin ni limite. Elle est donc éternellement en marche, se hâtant en un voyage éternel qui jamais ne s'interrompt, en un élan qui l'emporte sans relâche, quelle que soit la multitude des degrés de proximité par lesquels elle ne cesse de s'élever. Car Dieu se désigne lui-même comme « l'élevé au-dessus des plus élevés des degrés » (40 : 15), et dans le *hadîth*

des secrets *(asrâr)* Il a dit : « Chaque fois que j'ai posé pour eux une science, j'ai fait monter pour eux une vision. Car il n'y a ni fin ni limite à mon amour. » Comme Dieu prescrit à son Prophète de le dire : « Seigneur, ne cesse d'augmenter ma connaissance » (20:113). Et c'est là une recherche, une Quête éternelle, que ne brisera jamais aucune interruption » (éd. Tabrîz p. 269. Cf. déjà ci-dessus, pp. 84-85).

Les premières pages de notre traité, exposant les difficultés de la métaphysique de l'être, ont pu paraître difficiles. Le dénouement auquel elles nous conduisent, récompense de leurs peines traducteur et lecteur. Car finalement nous apprenons ici à connaître la pensée shî'ite à ses sommets, en deux de ses représentants les plus éminents, très différents et très proches à la fois l'un de l'autre, nous venons de dire pourquoi : Mollâ Sadrâ Shîrâzî et Shaykh Ahmad Ahsâ'î.

Paris - Téhéran
mai - octobre 1963

FIN

INDEX

(Les nombres renvoient aux pages)

A

C

D

I

L

M

N

R

T

U

V

W

Y

Z

TABLE DES MATIERES

Partie française

INTRODUCTION

LE LIVRE DES PENETRATIONS METAPHYSIQUES

(Traduction du texte arabe)

Achevé d'imprimer

sur les presses de l'Imprimerie Taban

à Téhéran

le jeudi 19 décembre 1963

28 Azar 1342 h.s.

صفحه	سطر	بجای	نوشته وخوانده شود
۵۲	٦	رؤيتك	رويتك
«	۱۷	-	درحاشيه : + سورهٔ ۲۹ ايضاً ، آيهٔ ٤۲
۵۸	۱۱	الثلاث ،	ويرگول محو شود
«	۱۵-۱٦	-	درحاشيه: + سورهٔ۲ (البقرة)آيهٔ۲٤۳
٦۱	۷	سعدبن جبير	سعيد بن جبير
٦٦	۵	-	در حاشيه : + سورهٔ ۱۲ (يوسف) آيهٔ ۳۹ وديگر
۷۰	۱۷	الحركات .	الحركات ،
۷۱	۳	تدبير	ترتيب
۷۳	٦	ميرزا عماد الدولة	بديع الملك ميرزا عمادالدولة
۱۰۸	۱٦	ومعفی	ومعنی
۱۰۹	۱۷	باشد .	نقطه محو شود
۱۱۱	۹	حيال	حال
۱۱٤	۲	ضفت	صفت
۱۲۲	۱۳	نير	نيز
۱۳۳	٦	وموجود	وموجود »
۱۳٦	۱۰	ومحول	ومحمول
۱٤۸	۱۸	باشد ،... ازحصص	باشد ... ازحصص .
۱۵۰	۹	با	يا
۱۵٦	٤	- ونقيض آن	ونقيض آن . -
۱۸۸	۷	تعريد	تعريه
۲۰۰	۲	قدر خود	صدر خود
۲۰۷	٤	سعد بن جبير	سعيد بن جبير

جدول خطا وصواب واضافات

صفحه	سطر	بجای	نوشته وخوانده شود
۲	۵	–	درحاشیه : + سورهٔ ۱٦ (النحل) آيهٔ ۳۱
٤	۵	–	
۵	۵	وأفراد ماهيته	وأفراده ماهيةً
۸	۱۹	آيهٔ ۱۵	آيهٔ ۵
۱۰	۱۰	الحقيقة .	نقطه محو شود
»	۱۰	ومرادفاته	ومرادفاته ،
۱٦	۵	التحقق .	نقطه محو شود
۱۷	۱۱	البناء (باتشديد نون)	البناء (بی‌تشديد نون)
»	۱۲	البناء	البناء (باتشديد نون)
۲۰	۸	الوجود	الوجوه
۲۳	۱٦	عنه	عنها
۲٦	۱۹	بحسب الخارج	بحسب الاعتبار
»	»	–	(درحاشيه) بحسب الاعتبارTBJ : غيرها بالذات... M اما در شرح فارسی « ومغايرتی نداشته باشد مگر بحسب اعتبار عقلی . »
۲۸	۱۹	عينی	عينی ،
۳۰	۱۳–۱٤	البياض ـ ونقيضه .	البياض ونقيضه . ـ
۳۵	۷–۸	–	درحاشيه: + سورهٔ ۱٤ (ابراهيم) آيهٔ ۳۲
٤۷	۱۸	اعتناعه	امتناعه
٤۹	۱۸	–	درحاشيه: + سورهٔ ۱۸ (الكهف) آيهٔ ٤۷

٢

عماد الحكمة

ترجمه وشرح فارسى كتاب مشاعر

از بديع الملك ميرزا عماد الدولة

٣

بخش فرانسوى

فهرست کتاب

۱

کتاب المشاعر

تصنیف ملّا صدرای شیرازی

صفحه

فهرست نامها و اصطلاحات

(عربی وفارسی)

شماره‌ها مربوط بصفحه‌های کتاب است

صافی وپاك اند ، ونور بخشنده وصاحب نفوس حیوانیّه اند ، که دائماً متحرّك اند بجهة تقرّب بسوی حقّ وعبودیّت وی . وحملها فی سفینة « ذات ألواح ودسر » جاریة فی بحر القضاء والقدر « بسم الله مجراها ومرساها» « الی ربّك منتهاها » .

(۱۵۰)

ودر حرکات واضواء نیّرات مختلف گردانیده است آنهارا ، تا اینکه اعداد کنند نشو کائناترا . بعد خلق فرموده هیولای عناصررا ، که أخسّ ممکنات است ونهایت تدبیر امر ، زیرا که حقّ تدبیر میفرماید امررا ازآسمان بسوی زمین ، پس عروج میکند بسوی او بتکوین جماد از تعدیل عناصر وارکان . پس بتکوین نبات از صفوه وخلاصهٔ عناصر وارکان . پس بتکوین حیوان . پس بتکوین انسان . وهرگاه کامل شود انسان بعلم وکمال ، میرسد بسوی درجهٔ عقل فعّال . ودر او واقف میشود تدبیر خیر وجود ، ومتّصل میشود باوّل خویش آخر دائرهٔ وجود . انّه مفیض الخیر والجود .

تمّ

3 سورهٔ ٥٤ (القمر) آیهٔ ۱۲ || سوریهٔ ۱۱ (هود) آیهٔ ٤۳ || 4 سورهٔ ۷۹ (النازعات) آیهٔ ٤٤

ارواح قدسیّه با تفاوتشان در قرب از ذات احدیّت ، بجهة آنکه آن ارواح بمنزلهٔ اضواء الهیّه اند . وروح القدس عبارت از جمله وکلّیّهٔ آنهاست ، بجهة اینکه آنها چون شخص واحدند . وروح القدس از عالم نباشد ، ونه واقع درتحت قول «کن» ، زیرا که نفس أمر وقول است . وبعد از او مرتبهٔ نفوس است با درجاتشان .

(۱٤۸)

وبعد از آن طبایع وصور بمراتبشان . وبعد از آن اجسام بسیطه واحداً بعد واحد ، تا برسد بسوی مادّهٔ اخیره که شأن وی قبول واستعداد است ، ووی در منتهای پستی وظلمت است . وبعد ترقّی میکند وبالا میرود وجود از این مادّه بتلطیف وتکمیل ، تا بر گردد بسوی آنچه از او آمده ، وعود نماید بسوی چیزی که ابتدا ازآن شده ، بتهیّج موادّ ، وتحریك اجساد ، واحداث حرارت سماویّه ، مهیّجه در اسطقسات از دوران نیّرات ، که موجب است نشو نباترا بعد از جماد وراندن مرکّباترا بسوی درجهٔ قبول حیات ، وتشویق نفوسرا تا اینکه برسند بسوی درجهٔ عقل مستفاد ، تا رجوع کنند بسوی حقّ جواد .

پس نظر کن وببین حکمت بدیع مبدعرا : که چگونه ابداع فرموده است اشیاءرا ، وانشأ نموده أکوانرا من الاشراف فالاشراف . پس اوّل چیزی که ابداع فرموده ، أنوار قدسیّه وعقول فعّاله است ، که بدانها تجلّی فرموده ، ومثال وصورت خودرا در آنها افکنده . واز آنها افعال خودرا ظاهر ساخته ، وبتوسّط آنها اختراع فرموده اجسام کریمهرا که

چنانکه در أفراد ماهیّت واحده است . وغایت کمالش صرف وجود است ، که وجودی اتمّ از وی نیست . واو حقیقت واجبهٔ بسیطه است ، که مقتضی است کمال اتمّ ، وجلال ارفع را ، وعدم تناهی در شدّت‌را ، زیرا که مرتبهٔ که در شدّت پست‌تر ازآن مرتبه است ، صرف وجود نباشد ، بلکه مشوب باشد با قصور ونقص .

(۱٤٦)

وقصور وجود از حقیقت وجود نیست ، ونیز از لوازم وی نی ، بجهة اینکه عدم است ــ یعنی قصور ــ وعدم سلب اصل وجود ، یا سلب کمال وجود است . واوّل تعالی مجامع با عدم نیست . پس قصور لاحقی است که لحوقش بجهة اصل وجود نیست ، بلکه بجهة وقوعش در مرتبهٔ ثانیه وما بعد ثانیه است . پس قصورات وأعدام طاری باشند ثوانی‌را از جهت ثانویّت وتأخّر . پس واجب الوجود ثابت است بر کمال أتمّ که بلا نهایت است . وعدم وافتقار ناشی از افاضه وجعل ، زیرا که بدیهی است که مجعول مساوی با جاعل نباشد ، وفیض مساوی با فیّاض در مرتبهٔ وجود نه . پس هویّات ثوانی بر ترتیب خویش متعلّق اند باوّل . پس جبیره میشود قصوراتشان بتمام وی ، وافتقارشان بغنای او . وهرچه از وی تأخّرش بیشتر است ، قصور وعدمش زیاده است .

(۱٤٧)

پس اوّل صوادر واجب است که بعد از حقّ اجلّ موجودات باشد ، ووی وجودی است ابداعی که از برای او امکانی نیست مگر امکانی که محتجب است بوجوب اوّل . واوست عالم امر الٓهی ، که نگنجد در او مگر

(١٤٤)

پس ربّانیّون نظر میکنند بسوی حقیقت وجود اولاً ، وتحقیق می‌کنند حقیقت وجودرا ، یعنی اثبات می‌کنند حقیقت ویرا وحقیقت بودنش‌را ، ومیفهمند که وی أصل هر شیء است ، واینکه بحسب حقیقت واجب الوجود است . و امّا امکان و حاجت و معلولیّت ، از لواحق وجود باشند ، که عارض نباشند ویرا بجهة حقیقت وجود ، بلکه عروضشان بجهة نقایص واعدامی است ، که خارجند از اصل حقیقت وجود . وبعد از آن بنظر کردن در لوازم وجوب وامکان ، وغنی وحاجت ، میرسند بسوی توحید صفات ، واز صفات بسوی کیفیّت احوال وآثار ، زیرا که از وجوب ذاتی که مستلزم است وجوب من جمیع الجهات‌را ، واز غنای مطلق ، دانسته شود که تامّ است ، وهمهٔ کمالات‌را در مقام ذات داراست بالاستقلال وبالاصالة ؛ واز امکان وحاجت ذاتی معلوم شود که تمام ممکنات ظهورات یك حقیقت اند ، ونمایشهای یك أصل ؛ ووی حقیقت است ، واینها احوال ؛ واو مؤثر است ، واینها آثار .

(١٤٥)

وگذشت در براهین سابقه چیزیکه نور حقّ بدان روشن شد از اُفق بیان ، وطلوع کرد شمس حقیقت از مطلع عرفان ، از اینکه وجود حقیقتی است بسیطه که نه جنس دارد ، ونه فصل ، ونه حدّ ، ونه معرّفی است اورا ، ونه برهانی است بر او . واختلاف بین آحاد وأعدادش نباشد مگر بکمال ونقص ، وتقدّم وتأخّر ، وغنی وحاجت ، ویا بامور عارضه ،

« قل هذه سبیلی أدعو الی الله علی بصیرة انا ومن اتّبعنی » « انّ هذا لفی الصحف الاولی صحف ابراهیم وموسی » یعنی راه من دعوت بسوی حقّ است با بصیرت ، وسابقین از أنبیاء نیز چنین بوده اند . وظاهر است که بصیرت حاصل نشود مگر ببرهان قطعی ، که افادهٔ بصیرت وبینائی نماید ، که مفید شهود حقّ علی ما هو علیه شود . ودانسته شد که أجلای براهین وأتمّ وأشرف ، برهانی است که طریق عین ذو الطریق باشد ، واز خود مطلوب استدلال بر مطلوب کنند . پس این طایفه‌را استشهاد بحقّ است بر حقّ . « شهد الله انّه لا اله الا هو » . وبعد استشهاد میکنند بذات حقّ بر صفات حقّ ، وبصفاتش بر أفعال وآثار واحداً بعد واحدٍ .

(۱٤۳)

وغیر این جماعت متوسّلند در سلوك بسوی معرفت حقّ وصفات او بواسطهٔ دیگر غیر حقّ ، مانند جمهور فلاسفه که متوسّلند بامکان ، وطبیعیّین متوسّلند بحرکت جسم ، ومتکلّمین متوسّلند بحدوث خلق ، یا غیر اینها . واین ادلّه نیز دلائل وشواهد اند ، لکن آن منهاج أحکم واشرف است . ودر کتاب الهی اشاره شده است بسوی آن طرق باین آیهٔ شریفه « سنریهم آیاتنا فی الآفاق وفی أنفسهم حتّی یتبیّن لهم أنّه الحقّ » . وبسوی این طریقه اشاره شده است به تتمّهٔ این آیه « أولم یکف بربّك انّه علی کلّ شیءٍ شهید . »

1–9 بآیات قرآنی که در متن عربی اشاره شده است مراجعه کنید || 16 سورهٔ ٤۱ (فصلت) آیهٔ ۵۳ || 17–18 سورهٔ ٤۱ ، آیهٔ ۵۳ أیضاً

غير محدود است « ولكلّ وجهة هو مولّيها » ، يعنى وهر طريقى‌را ذو الطريق اوست ، وحركت در آن طريق بتحريك او ، وهمهٔ موجودات‌را گرداننده بسوى خويش است . لكن بعضى از آن طرق روشنتر وشريفتر است ، ومحكمتر ومتين‌تر . واز همهٔ براهين محكمتر وشريفتر از براى ذات وصفات وأفعال حقّ ، برهانى است كه در آن برهان حدّ أوسط غير حقّ نباشد . پس طريق بسوى مطلوب از نفس مطلوب باشد ، بجهة اينكه حقّ برهان است بر تمام اشياء ، زيرا كه علّت هر چيز برهان است بر آن چيز ، زيرا كه مراد از برهان برهان لمىّ است ، كه از علّت است بر معلول . وحقّ تعالى علّت است از براى همهٔ أشياء ، پس برهان باشد بر تمام اشياء وخود ، هر چند علّت خويش نيست ؛ لكن چونكه برهان بودن علّت بر معلول بجهة اشتمال وى است بر آن بنحو أعلى وأشرف ، وبجهة اينكه معلول شأنى از شئون علّت است ، وربط محض وفقر بحت است نسبت بعلّت ، پس حقيقت معلول مدرَك نگردد مگر بادراك علّت ، باين طور كه معلول مترائى شود در علّت بتبعيّت علّت ؛ وهر گاه برهان وطريق عين مبرهن عليه وذو الطريق باشد ، بر ظهور وانكشاف بيفزايد ، زيرا كه ظهور شيء در نزد ظهور ذات خويش زياده است از ظهور شأن در نزد ظهور ذى الشأن ، وظهور مترائى در نزد ظهور مرئى . وذلك ظاهر عند من له قدم راسخ فى العلم والعرفان .

واين طريقه راه أنبياء وصدّيقين ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ است ،

1 سورة ٢ (البقرة) آية ١٤٣

ومنقطع شوند از زیارت او ، تا زمانیکه کتاب حقّ بأجل خود رسد ، وأمر باندازهٔ خویش ـ یعنی زمان روزگار بآخر رسد ـ وملحق شود آخر خلق بأوّل او ، واز جانب خدا بیاید تجدید خلق ، که امر ومقرّر فرموده . پس حرکت دهد آسمانرا وبشکافد ، ومتحرّك سازد زمین‌را ومتزلزل گرداند ؛ وبر کند کوههارا ، واز بیخ وبُن بر اندازد وبکوبد ، وخراب کند بعضی ازآنها بعضی‌را از جهت هیبت جلال حقّ ، وبجهة خوف سطوت او . وبیرون آورد هر که‌را در آنهاست ، وتازه فرماید آنهارا بعد از کهنگی واندراس ، وجمع کند آنهارا بعد از تفریقشان . پس جدا گرداند آنهارا از برای سؤال از اعمال ومخفیّات افعال . وآنهارا دو فرقه قرار دهد : فرقه‌ئی‌را انعام فرماید ، وطایفه‌ئی‌را انتقام کشد . أمّا اهل طاعت‌را در جوار خویش ثواب دهد ، ودر دار خود مخلّد سازد ، در جائیکه هر که وارد شود ، بیرون نیاید ، ومتغیّر نگردد حالشان ، وفرا نگیرد آنهارا ترسها ، ونرسد آنهارا بیماریها ، وعارض نگردد آنهارا خطرها ، وبحرکت نیاورد آنهارا سفرها . وأمّا اهل معصیت‌را فرود آورد در بدترین خانه‌ئی ، در حالتیکه دستها بسوی گردنها مغلول شده ، وپیشانیها بقدمها مقرون ، ومیپوشاند آنهارا ازارهای آلوده بقطران ، ولباسهای بریده شده از نیران .

خاتمة الرسالة

(۱٤۲)

طرق بسوی حقّ تعالی بسیار است ، زیرا که فضایل وجهات وی

یعنی استنتاج نبات وحیوان ــ ومنهدم شود این بنا ، ومدهوش شود هر کس در آسمان وزمین است ، وخراب شود این خانه ، ومنتقل شود أمر بسوی قهّار یگانه .

أمیر المؤمنین وامام الموحّدین ــ صلوات الله علیه ــ در خطب **نهج البلاغه** میفرماید ، ومقصود حضرت اشاره بسوی دثور عالم وزوال آنست ، از جهة اثبات غایت ورجوع بسوی بدایت؛ وترجمه اش اینست .

ترجمه : «هر چیزی خاضع است از برای حقّ ، وهر موجودی قائم است بدو ؛ غنای هر فقیر است ، وعزّت هر ذلیل ، وقوّت هر ضعیف ، وپناه هر مظلوم . نطق هر متکلّمی‌را شنواست ، وسرّ هر ساکتی‌را دانا . اهل زندگانی‌را روزی دهد ، وباز گشت همه بسوی اوست » تا اینکه میفرماید وکلام‌را میرساند در احوال انسان ودخول موت در او تدریجاً . « موت دائماً داخل میشود در جسد انسان ، تا اینکه سمعش‌را فرا گیرد . پس در میان اهل خود باشد ، که نه گویاست بزبان خود ، ونه شنوا بگوش . نظر در صوتهای آنها گرداند، وحرکات زبانهایشان‌را بیند ، وأصوات کلامشان‌را نشنود . وبعد از آن ارتباط ومخالطهٔ موت زیاده شود ، وچشمش‌را بگیرد ، چنانچه گوشش‌را گرفته بود ، وروح از جسدش مفارقت نماید . پس مرداری گردد که اهلش از او متوحّش باشند ، واز قرب او تباعد جویند . اعانت نکنند گریه کننده‌را ، واجابت ننماید خواننده‌را . پس ببرند اورا در گودالی از زمین ، ووا گذارند اورا با عمل خویش .

وحدوث وتجدّدش‌را سببی نه ، زیرا که ذاتی‌را علّتی بجز ذات نباشد . وجاعل هر گاه جعل کند اورا ، ذات متجدّدهٔ اورا جعل کند . امّا تجدّدش بجعل جاعل نباشد ، وصنع فاعل‌را در آن تاثیر نیست . وارتباط حادث بقدیم باین صورت متجدّد الذات است ، بجهة اینکه وجودش بعینه وجود تجدّدی است ، وبقایش عین حدوث است ، وثباتش عین تغیّرش . پس صانع با وصف اثبات وبقاء خود ابداع فرموده است این کائن متجدّد الذات والهویّة‌را .

(۱۳۹)

وحرکت‌را حکما واسطه قرار داده اند از برای ارتباط حادث بقدیم . صلاحیّت از برای آن ندارد ، بجهة اینکه حرکت امر عقلی اضافی است ، وعبارت از خروج تدریجی شیء است از قوّه بسوی فعل ، وزمان مقدار اوست ، وهیچیک‌را صلاحیّت وساطت در ارتباط حادث بقدیم نیست . وأعراض نیز خالی از این صلاحیّت اند ، بجهة اینکه در ثبات وتجدّد تابع موضوعات خویش اند . پس باقی نماند از برای توسّط مذکور مگر صورت جوهریّهٔ مذکوره .

ومصنّف ـ قدّس سرّه ـ فرماید که در سایر کتب از برای اثبات این مقصود بسط وافی داده ایم ، که باید رجوع شود بدانها .

(۱٤۰)

وامّا ثانی که از جهة اثبات غایات است از برای طبایع ، واینکه ذوات آن طبایع استدعا میکند از جهة استکمالات ذاتیّه وحرکات جوهریّه تبدّل وجود وزوال کون‌را ، واینکه منقطع شود حرث ونسل ـ

همواره متجدّد است ومتبدّل . وقوله تعالی « علی أن نبدّل أمثالکم وننشئکم فیها لا تعلمون » که دلالت دارد براینکه امثال یعنی ابدان صوریّه متبدّل است . وقوله تعالی « وتری الجبال تحسبها جامدة » که دلالت دارد که جبال که گمان میشوند ثابت وساکن ، مانند مرور سحاب در گذرند . وقوله تعالی « ان یشأ یذهبکم ویاتِ بخلق جدید » نیز چنین است . وقوله تعالی « والسماوات مطویّات بیمینه » که معنیش اینست که طومار آسمانها پیچیده است بدست حق ، أیضاً دلیل بر مطلوب است . وقوله تعالی « انّا نحن نرث الارض ومن علیها والینا ترجعون » وقوله تعالی « کلّ من علیها فانٍ ویبقی وجه ربّك ذو الجلال والاکرام » که دلیل اند برفناء وتبدّل ارض وآنچه در اوست . وقوله تعالی « ان کلّ من فی السماوات والارض الا أتی الرحمن عبداً وکلّ أتوه فرداً .»

(۱۳۸)

ومبدأ این برهان مشار الیه گاهی از جهة تجدّد طبیعت است ، وگاهی از جهة اثبات غایات از برای طبایع . امّا اوّل که از جهة تجدّد طبیعت است ، واین طبیعت صورتیست جوهریّه ، که ساری است در جسم ومبدأ قریب از برای حرکت و سکون ذاتیّه ومنشأ آثار وی . وهیچ جسمی نیست مگر اینکه ذاتش متقوّم است از این جوهر صوری ، که ساری در جمیع اجزای آنست ؛ وهمیشه در تحوّل وسیلان وتجدّد وانصرام وزوال وانهدام است . پس بقائی از برای وی نباشد ،

1-12 بآیات قرآنی که در متن عربی اشاره شده است مراجعه کنید

وحلم ، ونباهت . واز برای وی انبعاثی نیست ، وأشبه اشیاء است بنفوس ملکیّه . واز برای آن دو خاصّیّت است : یکی نزاهت ، ودیگری حکمت .

ونفس کلّیّهٔ الهیّه‌را نیز پنج قوّه است : بقای در فنا ، ونعیم در شقاء ، وعزّ در ذلّ ، وغنای در فقر ، وصبر در بلا . ووی‌را دو خاصّیّت است : یکی رضا ، ودیگری تسلیم . واین نفس نفسی است که مبدأ او از نزد حقّ است ، وعودش نیز بسوی اوست . حقّ تعالی فرماید « ونفخت فیه من روحی » اشاره بسوی مبدأ آنست . وأیضاً فرماید « یا ایّتها النفس المطمئنّة ! ارجعی الی ربّك راضیة مرضیّة » اشاره بسوی معاد آن است . وعقل وسط کلّ است .

(۱۳۷)

مقصود اثبات حدوث عالم است بحدوث زمانی . میفرماید : عالم با آنچه در اوست حادث زمانی است ، زیرا که هر چه در اوست ، وجودش مسبوق بعدم زمانی است ، بمعنی اینکه در جمیع هویّات شخصیّه وجود مسبوق بعدم است ، وعدمشان مسبوق بوجود ــ یعنی عدمی که بعد عارض میشود ــ بسبق زمانی . وبالجمله تمام اجسام وجسمانیّات مادّیّه ، چه فلکی وچه عنصری ، نفس باشند یا بدن ، کلاً متجدّد الهویّتند وغیر ثابت الوجود والشخصیّة ، با برهانیکه من عند الله از برای ما ظاهر شده ، بجهة تدبّر وتفکّر در آیات الله وکتاب الله ، مثل قوله سبحانه « بل هم فی لبس من خلق جدید » اشاره است بسوی اینکه لباس خلقت

---

8 سورهٔ ۱۵ (الحجر) آیهٔ ۲۹ || 8-9 سورهٔ ۸۹ (الفجر) آیهٔ ۲۸ ــ ۲۹

کمی از مردم ، وآنها عرفا ومؤمنین باشند که ایمانشان بخدا وملائکه وکتب ورسل وروز قیامت حقّ وثابت باشد. وامّا روح القدس مخصوص است بأولیاء اللّٰه . واین أرواح خمسه أنواری باشند در شدّت نوریّت وضعف متفاوتند ؛ وهمه بیك وجود موجود که صاحب مراتب متدرّجة الحصول است در کسیکه موجود باشند .

(۱۳۶)

وچیزیکه مؤیّد کلام صاحب اعتقادات است از طریق روات ، چیزی است که از **کمیل بن زیاد** نقل شده ، که فرموده که « سؤال کردم از مولای خویش أمیر المؤمنین ــ علیه ألف التحیّة والسلام ــ که یا امیر المؤمنین ! میخواهم نفس مرا بمن بشناسانی . فرمود : ای کمیل ! کدام نفس‌را میخواهی بتو بشناسانم ؟ عرض کردم که ای مولای من ! غیر از یك نفس مگر نفسی هست ؟ فرمود : ای کمیل ! نفس چهار است : نامیّهٔ نباتیّه ، وحسّیّهٔ حیوانیّه ، وناطقهٔ قدسیّه ، وکلّیّهٔ الهیّه . وهر یك از اینهارا پنج قوّه ودو خاصّیّت است . پس نفس نامیّهٔ نباتیّه‌را پنج قوّه باشد : جاذبه ، وماسکه ، وهاضمه ، ودافعه ، ومولّده . واز برای او دو خاصّیّت است : یکی زیاده ، ودیگری نقصان ، وانبعاث این نفس از کبد است .

ونفس حسّیّهٔ حیوانیّه‌را نیز پنج قوّه است : سمع ، وبصر ، وشمّ ، وذوق ، ولمس . واز برای وی دو خاصّیّت است : یکی شهوت ، ودیگری غضب .

ونفس ناطقهٔ قدسیّه‌را نیز پنج قوّه است : فکر ، وذکر ، وعلم ،

القدس ، وروح الایمان ، وروح القوّة ، وروح الشهوة وروح المدرّج . ودر مؤمنین چهار روح است . ودر کافرین وبهائم سه روح است .

وأمّا قول حقّ تعالی که میفرماید « یسئلونك عن الروح ، قل الروح من أمر ربّی » خلقی است أعظم از جبرئیل ومیکائیل ، که با رسول الله ـ صلّی الله علیه وآله ـ وبا ملائکه است ، واز عالم ملکوت » انتهی کلامه .

واین کلام از صدوق مأخوذ از احادیث **أئمّهٔ معصومین** ـ سلام الله علیهم أجمعین ـ است . ومراد از روح القدس روح اوّلی است ، که با خداست بدون مراجعه بسوی ذات خویش ، یعنی مستهلك در ذات حقّ است ، ومسمّاست در نزد حکما به « عقل فعّال » . ومراد از روح الایمان عقل مستفاد است ، وآن عقلی است که بالفعل گشته بعد از آنکه عقل بالقوّة بوده . ومراد از روح القوّة نفس ناطقهٔ انسانیّه است ، وآن عقل هیولانی بالقوّة است . ومراد از روح شهوت نفس حیوانیّه است ، که شأن آن شهوت وغضب است . ومراد از روح مدرّج روح طبیعی است ، که مبدأ تنمیه وتغذیه است . واین ارواح خمسه حصولشان در انسان بتعاقب وتدریج است ، زیرا که انسان‌را ما دام که در رحم است ، نباشد مگر نفس نباتیّه ، وبعد از ولادت حاصل شود از برای او نفس حیوانیّه ، که مراد قوّهٔ خیالیّه است . وبعد از آن در أوان بلوغ حیوانی واشتداد صوری حادث شود از برای او نفس ناطقه ، که مراد از آن عقل عملی است . وامّا عقل بالفعل حادث نشود مگر در

3-4 سورهٔ ۱۷ (بنی اسرائیل) آیهٔ ۸۷

در زیر ارتفاع نور جلال ؛ که قصد نمیکنند نظر بسوی ذوات خویش‌را در این حال که خاضعند از برای حقّ تعالی .

(۱۳۲)

سعد بن جبیر گوید که « خلق نفرموده است حقّ تعالی خلقی‌را بزرگتر از روح ، واگر بخواهد که هفت آسمان وهفت زمین‌را ببلعد در یك لقمه میتواند » .

(۱۳۳)

وبعضی دیگر گفته اند که روح بیرون نیامده است از « کُن » ، بجهة اینکه اگر از « کُن » بیرون آمده باشد ، واقع خواهد بود بر او ذّل . سؤال شد از او که پس روح از کجا بیرون آمده ؟ جواب داد : از بین جمال وجلال حقّ » انتهی .

مصنّف فرماید که معنای این کلام این است که روح أمر حقّ تعالی است ، وهمچنین قول حقّ تعالی « کُن » نیز نفس أمر اوست ، که باو متکوّن میشود أشیاء . پس همهٔ موجودات مخلوقند از أمر او ، وأمر او دیگر مخلوق از أمر او نیست ؛ والا دور لازم آید یا تسلسل ، بلکه عالم أمرحقّ سبحانه ناشی از ذات اوست مانند نشو ضوء از شمس ونداوت از بحر .

(۱۳۴ـ۱۳۵)

وأیضاً **صدوق** در **کتاب اعتقادات** فرماید « اعتقاد ما در أنبیا ورسل وأئمّه ـ علیهم السلام ـ این است که پنج روح در آنهاست : روح

---

10 ذل Mh : ظل M

که از بعض علماءِ امامیّه واصحاب توحید است ، از ابن عبّاس ـ رضی‌الله عنه ـ که گفت « شنیدم رسول خدا ـ صلّی الله علیه وآله را ـ که چون در شب معراج برده شد بسوی آسمان هفتم ، پس پائین آورده شد بسوی زمین ، که میفرمود از برای علیّ ـ علیه السلام ـ که یا علیّ ! بدرستیکه خدای تعالی بوده است در حالتیکه هیچ چیز با وی نبوده . پس خلق فرمود مرا ، وخلق فرمود دو روح‌را از نور جلال خود . پس بودیم در پیش عرش پروردگار عالمیان ، که تسبیح وتحمید وتهلیل میکردیم خدارا ، پیش از اینکه خلق فرماید آسمانها وزمین‌را . پس چونکه اراده فرمود خلق آدم‌را ، خلق فرمود من وتورا از طینت وخمیرهٔ علّیّین ، وسرشته شد بدان نور ، وفرو رفتیم در تمام نهرها ونهرهای بهشت . پس خلق فرمود آدم‌را ، وآن طینت نوررا ودیعه وامانت گذاشت در صلب وی . پس چون خلق فرمود اورا ، وذرّیّه وأولاد اورا از پشت او بیرون آورد ، پس گویا فرمود آنهارا ، و مُقرّ گردانید آنهارا بربوبیّت خود . پس اوّل چیزیی‌را که خلق فرمود وتمام کرد از برای او عدل وتوحیدرا ، من بودم وتو وپیغمبران بر اندازهٔ منازلشان وقربشان از خدای عزّ وجلّ » ، در حدیث طویلی .

(۱۳۱)

پس ظاهر شد از این منقولات از برای عقول بعد از شهادت برهان ، که از برای أرواح سابق بر عالم اجسام کینونتی است ، وعقول قدسیّه وأرواح کلّیّه در نزد ما باقی اند به بقاءِ الله ، چه جای اینکه ابقا فرماید آنهارا ، بجهة آنکه آنها مستهلك الذوات ، مطویّة الانوارند

بدنهای عنصری مفارقت نمایند ، باقی خواهند بود در حالتیکه بعض آنها منعم باشند ، وبعضی معذّب ، تا اینکه حقّ تعالی برگرداند آنهارا بسوی بدنهای خویش . »

(۱۲۷)

وعیسی بن مریم فرموده از برای حواریّین که « میگویم از برای شما : حقّ را که بالا نمیرود بسوی آسمان مگر آنچه پائین آمده باشد از آن » . واین فقره نیز دلیل بر تجرّد نفوس است ، زیرا که آسمان اشاره است بسوی عالم غیب وتجرّد ، ونزول از وی عبارت است از تنزّل بسوی نشاهٔ شهود .

(۱۲۸)

وحقّ تعالی فرماید « ولو شئنا لرفعناه ولکنّه أخلد الی الارض واتّبع هواه » یعنی اگر بخواهیم هرآینه بالا میبریم اورا ، ولکن خود مایل شده است بسوی زمین ، بگمان اینکه همیشه در آن باقی است ، وتابع هوای خویش است . واین فقره نیز دلالت دارد بر تجرّد ارواح وعروجشان بسوی عالم بالا ، که عالم عقول وتجرّد است .

(۱۲۹)

وأیضاً صدوق در کتاب توحید فرموده نقل از أبی عبد الله ـ علیه السلام ـ که « اتّصال روح مؤمن بروح خدای تعالی اشدّ است از اتّصال شعاع آفتاب بآفتاب . »

(۱۳۰)

و شیخ مفید نقل فرموده در کتاب مقالات از کتاب نوادر الحکمة

پاك وپاکیزه ، اشاره است بسوی عقول ونفوس ناطقه . واینکه فرموده است « انطقها بتوحیده » اشاره است بسوی بساطت ذات که بنفس ذواتشان کاشف از بساطت ووحدت مبدأ ومفیضشان اند . وسایر خلق که عبارت از نفوس حیوانیّه وطبایع باشند ، خلقتشان بعد از آنهاست ، وحیات وقوامشان بدانها . »

وأیضاً فرموده است « واعتقاد ما در باب نفوس ، اینست که خلق شده اند از برای بقا ودوام ، وخلق نشده اند از برای فنا وزوال ، زیرا که حقّ تعالی فرموده است : ما خُلقتم للفناء بل خُلقتم للبقاء ، وانّما تنقلون من دار الی دار . واینکه ارواح در دنیا غریب اند ، ودر خانه‌های بدنها محبوس ومسجون .» واز اینکه میفرماید « ما خلقتم للفناء بل خلقتم للبقاء وانّما تنقلون من دار الی دار » استفاده میشود که مخاطب این ابدان عنصریّه نباشند ، که فانی وداثر وزایلند ، بلکه مخاطب نفوس ناطقه وأرواح باطنه باشند ، که مناط انسانیت انسان بدانهاست ، چنانکه حکما گویند : شیئیّت شيء بصورت است ، نه بمادّه . وتحت هذا سرّ یستنبطه من وفق له . آن سرّ اشاره است بسوی کیفیّت بقا وحشر وقیامت ودخول جنّت ونار ، وبالجمله احوال وامور اُخرویّه . وظاهر است که این ارواح با اینکه از عالم تجرّد وسعه وانبساط وانکشاف وعدم غیبوبتند ، وعاری از انفعالات وتأثرات وآلام ، وبقرب حقّ نائل « وفعّال مایشاء وخلاق ما یرید » اند ، در دنیا که بأضداد اینها مبتلا اند ، واز مبدأ دور افتاده اند ، غریب ودر ابدان که منشاءِ ضیق واحتجاب است ، مسجون خواهند بود .

وأیضاً فرموده است که « اعتقاد ما در نفوس این است که هر گاه از

روشنی سماوات وارضین بتابش اوست ، ووجود حضرت ختمی مآب ـ الله علیه وآله ـ بحسب صورت مظهر او ، نور وی باشد .

(۱۲۵)

ودر « کتاب بصائر » بعضی از أصحاب امامیّهٔ ما ـ رضی الله عنهم ـ فرموده است که « خبر داد مارا یعقوب بن یزید از محمّد بن ابی عمیر از هشام بن سالم که گفت : شنیدم حضرت أبا عبد الله امام **جعفر صادق** ـ علیه السلام را ـ که میفرمود ـ در تفسیر آیهٔ شریفهٔ یسئلونك عن الروح ، قل الروح من امر ربّی ، ـ مخلوقی است بزرگتر از جبرئیل ، که نبوده است با هیچیك از گذشتگان غیر از محمّد ـ صلّی الله علیه وآله ـ ووی با هریك از أئمّهٔ ـ علیهم السلام ـ است ، که تأیید وتسدید میکنند ایشانرا » که اشاره بهمان صادر اوّل وعقل وقلم است ، که باطن حضرت نبوی وآل او ـ علیهم السلام ـ است .

(۱۲۶)

و فرموده است محمّد بن علیّ **بن بابویه** ـ قدس الله روحه ـ در **کتاب اعتقادات** « اعتقاد ما در نفوس این است که وی ارواحی باشند ، که برپا میدارند حیوة نفوس‌را ـ یعنی نفوس حیوانیّه‌را ، ـ واینکه وی مخلوق أوّل است ، زیرا که حضرت نبوی ـ صلّی الله علیه وآله ـ فرموده است که أوّل چیزی‌را که خدای تعالی از کتم عدم بعرصهٔ وجود وظهور آورد ، نفوس پاك وپاکیزه اند . پس گویا فرمود آنهارا بتوحید خویش . پس خلق کرد بعد از آن سایر مخلوق‌را . واینکه فرموده است نفوس

7-8 سورهٔ ۱۷ (بنی اسرائیل) آیهٔ ۸۷

مسبوق است بنظام علمی بر وجه أصلح وأحسن .

هفتم : فاعل بالتجلّی ، وآن فاعلی باشد که فعلش بنحو تطوّر وظهور اوست بصور أشیاء ، مانند فاعلیّت حقّ در نزد مصنّف .

ومصنّف میفرماید که ما سوای سه قسم اوّل ، البته فاعلیّتشان ارادی باشد . و قسم سیّم محتمل الوجهین است . وصانع عالم فاعل بالطبع است ، در نزد طایفهٔ دهریّه وطباعیّه ؛ وبالقصد است با داعی ، که علم بغایت باشد در نزد معتزله . وبالقصد است بدون داعی ، در نزد اکثر متکلّمین ؛ وبالرضاست در نزد اشراقیّین ؛ وبالعنایة است در نزد جمهور حکما ؛ وبالتجلّی است در نزد صوفیّه . ولکلّ وجهة هو مولّیها ، یعنی هر یك از این اقوالرا راهی بسوی مقصود است ، مختلف در ایصال ؛ وبهترین همه قول أخیر است . وتفاضل هر یك بنحو ترتیب فاستبقوا الخیرات .

(۱۲٤)

این مشعر در بیان فعل حقّ است ، که عبارت از موجودات عالم است ، چنانچه فرماید : فعل حقّ تعالی بر دو قسم است ، أمر است وخلق . امّا أمر او ، با اوست ؛ وخلق او حادث زمانی ودر حدیث است ، که رسول الله ــ صلّی الله علیه وآله ــ فرمود « أوّل ما خلق الله العقل » . ودر روایت دیگر فرموده است « أوّل ما خلق الله القلم » . ودر روایت دیگر « نوری » . ومعنای همه یکیست ، که تعبیرات وی باعتبارات مختلف گشته ، زیرا که اوّل صادر باعتبار تجرّد وبساطت وتعرّی از مادّه عقل باشد . وباعتبار امکان وخلوّش فی ذاته از وجود ، ومنشئیّتش از برای صدور صور کلّیّهٔ حقایق در نفس کلّی که لوحش نامند ، قلم است . وباعتبار اینکه

(مشعر یکم) : غرض بیان اقسام فاعل است . میفرماید : فاعل بر هفت قسم است :

اوّل : فاعل بالطبع ، وفاعل بالطبع فاعلی‌را گویند که تأثیرش بر نهج واحد وبدون شعور واراده باشد ، مثل حرکت ثقیل از علو بسوی سفل .

دویم : فاعل بالقسر ، وفاعل بالقسر طبیعتی‌را کویند که بر خلاف طبع بحسب قسر قاسری تأثیر کند ، مانند حرکت ثقیل از سفل بسوی علو .

سیّم : فاعل بالتسخیر ، وآن چنان باشد که تأثیر وی باعتبار تبعیّت غیری باشد که مسخّر اوست ، اعمّ از آنکه با شعور واراده باشد ، یا نه . پس منشاءِ فاعلیّتش غیر اوست ، ولیکن فعلش برخلاف مقتضای طبع یا ارادهٔ او نباشد ، مانند تأثیر طبایع وذوات انفس بتسخیر عقول مجرّده مثلاً .

چهارم : فاعل بالقصد، وآن فاعلی‌را گویند که فعلش مسبوق باشد باراده وعلم ، اعمّ از اینکه ملاحظهٔ غایت کرده باشد ، یا نه : چون حرکت انسان مثلاً بجهة ملاقات حبیب .

پنجم : فاعل بالرضا ، وان فاعلی‌را گویند که فعلش مسبوق بعلم فعلی باشد ، یعنی علمش سبب صدور آن فعل باشد ، علمی که عین ذات اوست ومرضیّ در نزد او ، مثل فاعلیّت حقّ در نزد بعضی ، چنانکه اشاره بدان خواهد شد .

ششم : فاعل بالعنایه ، وان فاعلی‌را گویند که فعلش مسبوق بعلم وی باشد بنحو اصلح بعلم فعلی ، مانند فاعلیّت حقّ نسبت بعالم ، که

پس نفس او کسی است که ایجاد کرده است کلام‌را . وباین اعتبار کاتب باشد که نوشته است بقلم قدرت خویش در الواح قدر خود ومنازل صوت ومجاری نفس ــ بفتح فاء ــ وشخص جسمانیش کسی است که قائم است بوی کلام ، وباین اعتبار متکلّم باشد . پس این انسان‌را مقیاس کن از برای ما فوق وی .

وکلام باعتباری قرآن است ، وباعتباری فرقان ؛ یعنی باعتبار وحدت وجمعیّت قرآن است ، وباعتبار کثرت وتفرّق فرقاق . وکلام چون از عالم امر است محلّ نزول وی صدور است ، « انّه لفی صدور المؤمنین ولایدرکه الا اولو الالباب » ، « بل هو آیات بیّنات فی صدور الذین اوتوا العلم » وما یعقلها الا العالمون . وکتاب چونکه از عالم خلق است ، محلّ نزول وی الواح قدریّه است ، که ادراك میکند اورا هر کسی ، زیرا که میفرماید « وکتبنا له فی الالواح من کلّ شیء موعظة » . وکلام‌را مسّ وادراك نمیکنند مگر مطهّرون ، بل هو « قرآن کریم » فی لوح محفوظ « لا یمسّه الا المطهّرون ، تنزیل من ربّ العالمین . » وتنزیل آن کلام عبارت از کتاب است .

(۱۲۳)

(منهج سیّم) : غرض بیان کیفیّت صنع وابداع است ، وفرق بینهما این است که مصنوع مسبوق است بعدم ، مثل جسمانیّات ؛ ومُبدَع مسبوق نیست بعدم ، مثل مجرّدات .

---

9 سورهٔ ۲۹ (العنکبوت) آیهٔ ۴۸ || 12 سورهٔ ۷ (الاعراف) آیهٔ ۱۴۲ || 13-14 سورهٔ ۵۶ (الواقعة) آیهٔ ۷۶ ، ۷۸-۷۹

که هر کلامی کلام حقّ باشد ، زیرا که حقّ خالق کلّ اصوات وحروف است ، بلکه کلّ موجودات است ، اذ لا مؤثّر فی الوجود الا الله .

وأیضاً أمر وقول حقّ سبقت دارد بر هر کائنی ، چنانچه فرموده « انّما أمره اذا أراد شیئاً أن یقول له کن فیکون » . بلکه کلام حقّ عبارت است از انشاء کلمات تامّات وانزال « آیات محکمات وآیات دیگر متشابهات » در کسوت الفاظ و عبارات . فرموده است « و کلمته القاها الی مریم وروح منه » ودر حدیث است « أعوذ بکلمات الله التامّات کلّها من شرّ ما خلق » .

و کلامی که نازل شود از جناب حقّ ، کلام است از وجهی و کتاب است از وجهی دیگر ؛ یعنی هر گاه کلام را ملاحظه کنیم مرتبط الی المتکلّم متقوّماً به ، کلام باشد ؛ وهر گاه ملاحظه کنیم مستقلاً فی حیال نفسه قائماً بذاته ، کتاب باشد . وچون کلام از عالم أمر است ، غیر کتاب است که از عالم خلق است . ومتکلّم کسی باشد که قائم باشد بوی کلام ، نحو قیام موجود بموجد . وکاتب کسی است که ایجاد کرده باشد کلام را ، یعنی کتاب . واز برای هر یک از کلام وکتاب ، منازل ومراتبی است . وهر متکلّمی کاتب است بوجهی ، وهر کاتبی نیز متکلّم است بوجهی . ومثالش در اشیائیکه حاضرند نزد ما ، این است که انسان هر گاه تکلّم کند بکلامی ، صادر شده باشد از نفس وی در صدر وی ومخارج حروف وی صور واشکال حرفیّه .

---

4 سورهٔ ٣٦ (یس) آیهٔ ٨٢ || 5–6 با سورهٔ ٣ (آل عمران) آیهٔ ٥ مقابله شود || 6–7 ٤(سورهٔ النساء) آیهٔ ١٦٩

آید که قدرتش صرف حقیقت قدرت نباشد . وهمچنین است کلام در ارادهٔ او وحیات او وسمع او و بصر او وسایر صفات کمالیّهٔ او . پس جمیع اشیاء از مراتب قدرت او وارادهٔ او ومحبّت او وحیات او وغیر ذالك باشند . وهر که‌را دشوار باشد تصوّر اینکه علم حقّ مثلاً با وحدتش علم بکلّ اشیاء است ، وهمچنین قدرتش با وحدت متعلّق بکلّ اشیاء ، بجهة این باشد که وحدت حقّ تعالی‌را ووحدت صفات ذاتیّه‌اش‌را وحدت عددیّه گمان کرده . وگمانش این باشد که حقّ واحد بعدد است ، وحال آنکه امر برخلاف این است . واین وحدت نوع دیگر از وحدت است : غیر عددیّه ونوعیّه وجنسیّه واتّصالیّه وغیرها . وکسی عارف بدان نباشد مگر راسخین در علم . وآنرا وحدت حقیقیّهٔ حقّه نامند .

(۱۲۱-۱۲۲)

چونکه مسألهٔ کلام وکتاب معرکهٔ آراء است در اینکه آیا قدیم است یا حادث ، قائم بذات حقّ است یا نه ، از سنخ اصوات وحروف است یا نه ، ــ در صدد تحقیق آن بر آمده ، میفرماید : کلام حقّ چنان نیست که **أشاعره** گفته اند ، از اینکه صفتی است نفسیّه ومعانی قائم بذات حقّ ، زیرا که محال است محلّیت حقّ از برای غیر خود ، زیرا که لازم آید اتّحاد فاعل وقابل ، واتّحاد جهت وجوب وجهت امکان ، وقوّیت ونقصان در مقام ذات ، واستکمال بغیر ، هرگاه صادر باشد کلام از ذات حقّ . والا لازم آید احتیاج بسوی غیر در کمال ذات . وتوالی بأسرها باطل است . ونیز چنان نیست که **معتزله** گمان کرده اند ، که عبارت است از خلق اصوات وحروفی دالّ بر معانی ؛ والا لازم آید

است . وحقیقت علم حقیقتی است واحده ، و با وحدت علم بکلّ اشیاء « لا یغادر صغیرة ولا کبیرة الا أحصاها » ، همچنانکه حقیقت وجود حقیقت واحده است ، وبوحدته وجود کلّ اشیاء ، زیرا که اگر چیزی باقی ماند که این علم علم بدان نباشد ، لازم آید که این علم صرف حقیقت علم نباشد ، بلکه بوجهی علم باشد ، وبوجهی دیگر جهل . وحال آنکه صرف حقیقت هیچ چیز ممتزج بغیر حقیقت خود نتواند بود ، والا جمیع وی خارج از قوّه بسوی فعل نباشد .

وسابقاً بیان شد که علم حقّ راجع بسوی وجود اوست . پس همچنانکه وجودش‌را شوبی بعدم ونقص نیست ، همچنین باشد علم او ، که عبارت از حضور ذات اوست ، یعنی مشوب بغیبت شیئی از اشیاء نتواند بود . وچگونه مشوب شود بعدمی ، وحال آنکه محقّق حقایق ومشیّء اشیاء است ؟ وذاتش سزاوارتر است بأشیاء از خودشان . پس حضور ذات حقّ حضور همه چیز است . پس آنچه در نزد حقّ است ، حقایق متأصّله‌ایست که سایر اشیاء بمنزلهٔ اشباح واظلال آنهاست .

[redacted]

در بیان سایر صفات است . همان قاعدهٔ مذکوره که مفید عموم تعلّق علم حقّ است بأشیاء ، نیز جاری در سایر صفات است . پس قدرت حقّ باعتبار اینکه حقیقت واحده است ، باید قدرت بر همه چیز باشد ، زیرا که قدرتش حقیقت قدرت است . پس اگر متعلّق بجمیع اشیاء نباشد ، لازم آید که قدرت باشد بر ایجاد شیئی دون شیئی آخر . پس لازم

---

2 سورهٔ ۱۸ (الکهف) آیهٔ ۴۷

بحث وتدقیق که تبعیّت آنها کرده اند ، قائلند که مفاهیم صفات منفیّ اند از ذات حقّ ، وآثارشان ثـابت . وذات حقّرا نایب از صفات دانند ، چنانکه بعضی دیگر از ایشان ، مثل **صاحب حواشی تجرید** که در اصل وجود چنین قائل است . واین قول نیز باطل است ، زیرا که مستلزم نقصان ذات وتعطیل است ، بلکه عینیّت صفات با ذات بر نحوی است که معلوم راسخین در علم است ، باین طور که وجود حقّ که عین حقیقت اوست ، بعینه مصداق صفات کمالیّه ومظهر نعوت جمالیّه وجلالیهٔ اوست . پس این صفات با اینکه من حیث المفهوم متعدّد ومتکثرند ، موجود بوجود واحدند بدون لزوم کثرتی وانفعالی وقبولی وفعلی . پس همچنانکه وجود ممکن در نزد ما موجود است بالذات ، وماهیّت موجود است بعین همین وجود بالعرض وبالتبع ، بجهة آنکه آن وجود نیز مصداق اوست ، همچنین است حکم در موجودیّت صفات حقّ که بوجود مقدّس ذات اوست ، الا اینکه حقّرا ماهیّتی نباشد .

(۱۱۹)

در بیان علم حقّ بهمهٔ اشیاء است . اوّلا باید دانسته شود که علمرا حقیقتی است واحده چون وجود ، که با وحدتش متعلّق بکلّ اشیاء است . وواجب است که وجودی باشد که منع کند عدمرا از هر چیزی ، واو وجود هر چیزی است وتمام آن . وتمام شیء اولی است بآن شیء از خود او ، بجهة آنکه شیء با خودش بامکان است ، وبا تمام وموجبش بوجوب ؛ و وجوب آکدّ واشدّ است از امکان . پس همچنین علم حقّ واجب است که حقیقت علم باشد ، چنانکه وجود حقّ حقیقت وجود

(۱۱۷)

غرض در این تنبیه دفع توهّم حلول واتّحاد است . لهذا میفرماید که از استماع این عبارت تورا پرهیز باید از لغزش قدم ، وتوهّم اینکه نسبت ممکنات بسوی حقّ تعالی حلول واتّحاد ونحو این دو است . هیهات حلول واتّحادرا مغایرت واثنینیّتی در أصل وجود لازم است . ودر نزد طلوع شمس حقیقت ، وسطوع نور او که نافذ است در جوانب ممکنات ، ومنبسط بر هیاکل ماهیّات ، ظاهر ومنکشف خواهد شد که هرچه موسوم بوجود است ، نباشد مگر شأنی از شئون واحد قیّوم ، ولمعهئی از لمعات نور الانوار . پس آنچهرا أولا قرار دادیم از علّیّت ومعلولیّت بحسب نظر جلیل است ، واز جهت سلوك علمی ونسك عقلی آخر الامر کشایند مارا بسوی اینکه آنچه مسمّی بعلّت است ، اصل است ، ومعلول شأنی از شئون وی ، وطوری از اطوار او . وعلّیّت وافاضه راجع است بسوی تطوّر مبدء أوّل بأطوار خود ، وتجلّیش بأنحاءِ ظهورات خود . فاستقم فی هذا المقام الذی قد زلّت فیه الأقدام ، وکم من سفینة عقل غرقت فی لجج هذا القمقام ! والله ولیّ الفضل والأنعام .

(۱۱۸)

مقصود عینیّت صفات حقّ است با ذات او . أشاعره که أصحاب **أبو الحسن أشعری** اند ، قائلند بتعدّد صفات حقّ در وجود ـ یعنی در خارج ، ـ واین قول باطل است بجهة اینکه مستلزم تعدّد قدماست . ومعتزله که اصحاب **واصل بن عطاء** اند ، با جمعی دیگر از اصحاب

بدون تغایر حیثیّتی ، چنانکه جاعل بالذات نیز چنین است که ذاتش وجاعلیّتش یکی باشند بدون تغایر حیثیّتی . واین تحقیق بعد از تقریر این است که جاعلیّت ومجعولیّت بین وجودات است ، نه ماهیّات ، زیرا که ماهیّات أمور ذهنیّه اند که انتزاع شوند از أنحاءِ وجودات .

پس ثابت ومحقّق شد که مجعول بالحقیقة نباشد هویّتی مباین با هویّت علّت موجدهٔ آن ، وعقل‌را ممکن نیست که باشارهٔ حضوریّه اشاره کند بسوی معلولی که هوّیت وی جدا باشد از هویّت موجد وی ، باینطور که در نزد عقل در وقت اشارهٔ عقلیّه دو هویّت مستقلّه باشند ، که یکی مفیض باشد ودیگری فایض . بلی ، عقل‌را ممکن است که تصوّر کند ماهیّت معلول‌را که غیر ماهیّت علّت است ، وحال آنکه ماهیّت معلول بالحقیقة نیست ، بلکه معلول بالحقیقة وجود وی است . پس ظاهر شد که وجود معلول فی حدّ نفسه ناقص الهویّة است ، ومرتبط الذات بموجد خود ، و تعلّقی الکون بوی . پس هر وجودی که غیر وجود واحد حقّ است ، لمعهٔی از لمعات ذات اوست ، ووجهی از وجوه او . وهمهٔ موجودات‌را أصلی واحد است ، که محقّق حقایق ومشیّء أشیاء ومذوّت ذوات است . پس او حقیقت باشد ، وباقی شئون او . واو نور باشد ، وباقی سطوع او . و او أصل باشد ، وما عدای او ظهورات وتجلّیات او . وهو الاوّل والآخر ، والظاهر والباطن . ودر ادعیّه مأثوره وارد است « یا هو ، یا من هو ، یا من لیس هو الا هو ، یا من لا یعلم أین هو الا هو ! » فقرات این دعا دلالت کند بر اینکه هویّت وذات وحقیقت منحصر است بواجب الوجود حقّ ، که حقیقت محضهٔ وجود است .

پس باید معقولیّتش از برای ذات خویش باشد . وبعد ذلك گوئیم که آنچه اوّل مقرّر بود ، این بود که ذاتی باشد که أشیاءِ معقولهٔ خویش‌را عاقل باشد . واز برهان لازم آمد که معقولاتش متّحد باشند با کسی که عاقل آنهاست ، ونیست الا مفروض ما . پس ظاهر ومتبیّن شد از مذکورات که هر عاقلی واجب است که در وجود متّحد باشد با معقول خویش ، وهو المطلوب .

واین برهان بعینه جاری است در سایر ادراکات وهمیّه وخیالیّه وحسّیّه ، حتی اینکه جوهر حسّاس ما متّحد است با صورت محسوسهٔ خویش بالذات ، نه با چیزهائی که خارج از تصوّر باشند ، مانند سما وأرض ومادّیّات دیگر ، که وجودشان وجود ادراکی نیست . وباید در آنچه ذکر شد ، نیکو تدبّر کنی ، زیرا که صعب المنال است . واللّٰه ولیّ الفضل والافضال .

(۱۱۵-۱۱۶)

مقصود این است که فی الحقیقة وجود واحد حقّ است ، وما سوای وی هرگاه بنفسه اعتبار شوند ، هالکة الذواتند ، زیرا که دانسته شد که ماهیّات‌را تأصّلی در خارج نیست . واینکه جاعل تامّ جاعلیّتش بنفس وجود خویش است ، ومجعول نیز نباشد مگر نحوی از وجود ، واینکه آن وجود بنفسه مجعول است نه بصفت زائده ، زیرا که اگر بصفت زائده باشد ، مجعول بالعرض خواهد بود ، وکلّ ما بالعرض لا بدّ وأن ینتهی الی ما بالذات ، پس فی الحقیقة مجعول بالذات آن صفت باشد نه آن وجود . ومقصود این است که ذات آن وجود ومجعولیّتش یك چیز باشند

(۱۱۲-۱۱٤)

باید دانسته شود که هر صورت ادراکیّه ، چه صورت معقوله باشد ، وچه محسوسه ، متّحد الوجود است با مدرك ، ببرهانی که از جانب خدایتعالی بر قلب ما فایض شده . وآن چنین است که هر صورت ادراکیّه ، مثلاً صورت عقلیّه ، وجودش فی نفسها ومعقولیّتش - یعنی وجودش از برای عاقل - یك چیز است بدون تغایری ، باین معنی که ممکن نیست فرض شود از برای صورت عقلیّه نحوی دیگر از وجود که بحسب وی معقول از برای این عاقل نباشد ، والا آن صورت عقلیّه صورت عقلیّه نباشد .

وبعد از تقریر این مقدّمه ، گوئیم که این صورت عقلیّه مبائن از وجود عاقل نتواند بود ، باین معنی که اورا وجودی باشد وعاقل‌را وجودی دیگر ، که اضافهٔ معقولیّت وعاقلّیت عارض آن دو باشد ، همچنانکه اب وابن‌را وملك ومدینه‌راست ، وسایر مضافات که اضافه عارض آنهاست بعد از وجود ذات . والا - یعنی اگر وجودش مباین از وجود عاقل باشد - وجودش بعینه معقولّیتش نباشد . وحال آنکه فرض چنین بود ؛ هذا خلف .

پس لازم شد که صورت معقوله با فرض تنهائی وتفرّد از ما عدا ، باید معقول باشد . پس لازم آید که عاقل نیز باشد ، زیرا که معقولیّت بدون عاقلیّت صورت نبندد ، چنانچه شأن متضایفین است ، وگفته‌اند « المتضائفان متکافئان قوّةً وفعلاً » .

وچون صورت معقوله‌را مجرّد از ما عدای خود فرض کردیم ،

از جسم غایب از جزئی دیگر است ، و کلّ غایب از کلّ ، چونکه کلّ نباشد مگر مجموع اجزائی که بر هر یك صادق است غیبت از غیر خود ؛ پس بر مجموع نیز صادق باشد غیبت از کلّ أجزاء . پس هر صورتی که برائتش از مادّه زیاده باشد ، حضورش از برای ذات خود أصحّ باشد ، زیرا که مناط مدرکیّت بنحوی از تجرید از مادّه وغواشی مادّیّت است . پس جوهری مادّی تجرید شود از مادّه دون عوارض صورت محسوسه باشد . وهرگاه تجرید شود از عوارض نیز الا مقدار صورت متخیّله باشد . وهرگاه تجرید شود از همهٔ عوارض الا بعض نسب جزئیّهٔ صورت موهومه باشد . وهرگاه تجرید شود از آن نیز ، صورت معقوله باشد . از همه پست‌تر حضور صور محسوسه است بر ذات خویشتن . وبعد از آن صور متخیّله بمراتبش . وبعد از آن صور معقوله . وبعد از معقولات ، واجب الوجود که اقوای موجودات است ، زیرا که هر قدر شیء از مادّه وعوارض مادّه دور شود ، نقایص وأعدام وی کمتر شود ، تا برسد بواجب الوجود که خالی است از نقایص وأعدام بالکلّیّة ؛ وبر حسب رفع نقص وعدم ، وجدان وسعت وانبساط قوّت گیرد . پس واجب الوجود اقوای از همهٔ موجودات باشد . پس ذات او عاقل ذات خویش است ، ومعقول وی بجلیلهٔ عقلی . وچون ذات وی مبدء هر فیض وجودیست ، وعلم بعلّت مستلزم است علم بمعلول‌را ، زیرا که معلول شأنی از شئون علّت است ومترائی در ذات او ، پس بذات خویش عاقل است همه چیزرا بعقلی که بهیچوجه کثرتی در او نیست .

کنی بسیطی‌را ، چون ج مثلاً ، وبگوئی ج نیست ب ، حیثیّت اینکه ج است ، اگر بعینها حیثیّت نیست ب باشد ، باینمعنی که ذاتش بذاته مصداق از برای این سلب باشد ، پس لازم آید که ایجاب وسلب یك چیز باشند . ولازم آید که هر کس تعقّل کند انسانرا مثلاً ، تعقّل کرده باشد لیس بفرس‌را أیضاً ، باینمعنی که تعقّل انسان بعینه تعقّل لیس بفرس باشد . وچون لازم باطل است ، ملزوم چنین است ـ مراد از لازم اتّحاد تعقّلین است ، ومراد از ملزوم اتّحاد حیثیّتش . ـ پس ظاهر ومحقّق شد که موضوع جیمیّت مغایر است موضوع لیس ب‌را ، اگر بحسب ذهن باشد . پس دانسته شد که هر موجودی که سلب شود از او امری وجودی ، بسیط الحقیقة نباشد ؛ بلکه ذاتش مرکّب از جهتین باشد : جهتی که بدان چنین است ، وجهتی که بدان نیست چنین . پس بعکس نقیض : هر بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء است . فاحتفظْ بهذا ، ان کنتَ من أهله .

(۱۱۱)

در بیان اینست که واجب تعالی عاقل است ذات خویش‌را ، واز قبل ذات خویش همه چیزرا . أمّا اینکه عاقل ذات خویش است، بجهة بساطت ذات اوست ، که مجرّد است از شوب هر نقص وامکان وعدمی . وهر چه چنین است ، پس ذاتش‌را حجابی نباشد از برای ذات خویش . وعلم نباشد مگر حضور از برای وجودی بدون پرده وحجاب . وحصول هر ادراکی بنوعی از تجرید است از مادّه وغواشی مادّه ، بجهة اینکه مادّه منبع عدم وغیب است ، زیرا که هر جزئی

ممکنات که متفاوتند در قرب وب[illegible] حقّ ، وحال آنکه همه از جانب خداست .

(۱۰۹)

مشعر پنجم در این است که واجب الوجود تمام هر چیزی است دانسته شد که وجود حقیقت واحدهٔ بسیطه است ، که اعداد وی ـ یعنی أفراد وی ـ متفاوت نباشند بأمور ذاتیّه ، از قبیل جنس وفصل ونحو این دو ، بلکه تفاوتشان بکمال ونقص وغنی فقر است . ونقص وفقر مقتضای نفس حقیقت وجود نیست ، والا واجب الوجودی نبودی . وتالی باطل است ، چنانچه اثبات واجب الوجود شد ؛ پس مقدّم مثل آن است ، یعنی اقتضای حقیقت وجود فقر ونقص وفقد نیز باطل است . پس ظاهر شد که حقیقت وجود فی ذاتها تامّه وکامله است ، وغیر متناهی در قوّه وشدّت . ونقص وقصور وامکان ونحو اینها ناشی است از ثانویّت ومعلولیّت ، زیرا که بدیهی است که معلول با علّت مساوی نیست ، وفایض با مفیض مکافی نه . پس ظاهر شد که واجب الوجود تمام أشیاء ، ووجود وجودات ، ونور الأنوار است .

(۱۱۰)

مشعر سادس در این است که واجب الوجود مَرجع کلّ أشیاء وکلّ امور است . باید دانسته شود که واجب الوجود بسیط الحقیقة است ، وهر بسیط الحقیقة بوحدته کلّ امور است ، که فاقد نیست صغیره وکبیره‌را ـ مگر اینکه محصی ومحیط است بدان ـ مگر چیزیرا که از قبیل اعدام ونقایص باشد ، بجهة آنکه هر گاه فرض

التمام ، یعنی تمام وجودات و کمالات ممکنات فایض ومترشح باشند از او.

مقصود اثبات این است که واجب الوجود مبدأ است از برای جمیع اشیاء ونیز غایة آنها . اُصول وقواعد سابقه دلالت کند بر اینکه واجب الوجود بالذات واحد است ، وتعدّدی از برای وی نیست ، وبر اینکه تامّ وفوق التمام است . پس اکنون گوئیم که فیّاض است برجمیع ما سوای خود بدون شرکتی در افاضه . زیرا که ما سوای او ممکنة الماهیّات ، وناقصة الذواتند ، ووجوداتشان متعلّق است بغیرخودشان ؛ وهر چه متعلّق الوجود باشد بغیر ، محتاج است بسوی آن غیر ، وتمامیّتش بدان است ، وآن غیر مبدأ وغایت اوست . پس جمیع ممکنات با تفاوت وترتّبی که دارند در نقص و کمال ، فاقرة الذواتند بسوی او ، وغنایشان بدوست . پس این ممکنات باعتبار ذواتشان ممکناتند ، وبسبب واجب الوجود واجبات ، بلکه بأنفسها باطلة الذوات ، هالکة الهویّاتند ، وبسبب حقّ واحد احد حقّة الذوات «کلّ شیء هالك الا وجهه» . ونسبت واجب الوجود بسوی ما سوای خود ، نسبت ضوء شمس است ـ اگر قائم بالذات بودی ـ بسوی اجسام مستضیئه ، از آنکه بحسب ذواتشان مظلمند ؛ که هر گاه ملاحظه کنی اشراق شمس‌را بر موضعی وانارهٔ آن موضع‌را بنور شمس ، پس حاصل شود نوری دیگر از آن نور ، حکم خواهی کرد باینکه نور دوّم نیز از شمس است ، ومستند دانی آنرا بسوی شمس . وهمچنین است نور سیم وچهارم ، تا اینکه منتهی شود بسوی اضعف انوار حسّیّه . پس بر این منوال است وجودات

دیگری ، بجهة اینکه علاقهٔ ذاتیّه بین دو واجب الوجود محال است ، زیرا که مستلزم معلولیّت یکی از آن دو است یا هر دو ، زیرا که تلازم متحقّق نگردد الا فیما بین علّت ومعلول ، یا فیما بین دو معلول از برای علّت واحده . پس در صورت اولی أحدهما معلول خواهد بود ؛ ودر صورت ثانیه هر دو . وهو خرق الفرض . پس هر یکرا مرتبهٔئی از کمال وجودی باشد که از برای دیگر نیست ومترشّح وفایض از آن نه . پس هر یك فاقد است مرتبهٔئی از کمال وجودیرا که از برای دیگری است . پس ذات واجب الوجود محض حیثیّت فعلیّت ووجوب وجود نباشد ، بلکه مرکّب باشد از دو جهت ، ومصداق باشد از برای وجود شیء وفقد شیء دیگر که از طبیعت وجود بما هو وجود باشند ، یعنی آنچهرا هر یك واجدند ، از سنخ وطبیعت وجود است ، وآنچهرا فاقدند ، نیز از طبیعت وجود . ومناط باشد ازبرای وجوب نحوی از وجود ، وامکان یا امتناع نحوی دیگر از آن . پس از هر جهتی واجب الوجود نباشد . وحال آنکه ثابت شد که واجب الوجود بالذات واجب الوجود باشد من جمیع الجهات ، هذا خلف .

پس واجب الوجود بالذات از فرط فعلیّت وکمال تحصّل باید جامع باشد جمیع نشأت وجودیّه واطوار کونیه وشئون کمالیّهرا . پس هیچ چیز مکافی ومعادل او نباشد ، ومماثلی ندارد . وهمچنین ندّ وضدّی ندارد . وشبیهی از برای او نیست ، بلکه ذاتش از جهة کمال فضیلت واجب است که مستند جمیع کمالات باشد ، وسر چشمهٔ کلّ خیرات . پس تامّ باشد وفوق التمام ـ تامّ ، یعنی دارای کلّ وجودات وکمالات ؛ وفوق

نفس احتیاج نباشد ، بلکه ذاتی باشد صاحب احتیاج ، محتاج بالذات نباشد ، بلکه محتاج بالعرض باشد ، چون ماهیّات امکانیّه ، وهر ما بالعرض ، لا بدّ است از انتهای بسوی ما بالذات . پس چیزی که ما به الاحتیاج ماهیّات است ، وخود محتاج بالذات است ، وجود است . پس وجودات امکانیّه اگر بعض آنها محتاج الیه از برای بعض دیگر باشند ، لا بدّ اند از انتهای بسوی محتاج الیهی غیر محتاج ، و اوست واجب الوجود که منتهای سلسلهٔ حاجات است . و تعلّق لازم حاجت است ، زیرا که هر محتاج بالذاتی متعلّق الذات است بسوی غیر . پس منتهای سلسلهٔ حاجات منتهای سلسلهٔ تعلّقات نیز باشد ، وغایت هرچیزی است وتمام هر حقیقتی ، زیراکه نواقص امکانیّه در استکمالات منتهی شوند بسوی کمالی که خالی از نقص باشد ، واوست واجب الوجود . پس غایت هر چیزی باشد . وچون هر ناقصی منتهی شود بسوی کمال وتمام خود ، پس لازم آید که واجب الوجود ، همچنانکه غایت هر چیزی است ، تمام هر چیزی نیز بوده باشد . پس وجودش توقّف بر چیزی ندارد ، ومتعلّق بچیزی نباشد ، چنانچه بیان شد . پس از هر جهتی بسیط الحقیقة است . پس ذات وی واجب الوجود است از جمیع جهات ، همچنانکه واجب الوجود است بالذات ، ونیست در او جهة امکانیّه وند امتناعیّه . والا لازم آید ترکیب ، وترکیب مستلزم امکان است ، وامکان در واجب الوجود ممتنع است .

وبعد از تقریر این مقدّمه ، گوئیم که هرگاه دو واجب الوجود باشد ، پس آن‌را که ثانی فرض کرده‌ایم ، باید منفصل الذات باشد از

ویرا نباشد. وصورتی از برای او نیست، چنانکه فاعلی نیست، وغایتی نیست از برای او، چنانکه نهایتی نه، زیرا که همهٔ این خصوصیّات از عوارض وامور زائده است، که نسبت بحقیقت وجود راجع شود بسوی نقص وقصور وعدم، که منافی با صرافت است؛ بلکه خود صورت ذات خویش است، ومصوّر هر چیزی است، بجهة اینکه خود کمال ذات خویش است و کمال هر چیزی، بجهة اینکه ذات او بالفعل است من جمیع الوجوه. پس معرّفی ندارد، وکاشفی از برای ذات او بجز ذات او نیست، زیرا که معرّف وکاشف مأخوذ از علل قوام ووجود است. وچون ثابت شد که علّتی ندارد، پس معرّف از برای وی نباشد. وبرهانی بر او نیست، زیرا که برهان شیء مأخوذ از علّت آن شیء است. ودانسته شد که علّت ندارد، پس برهان ندارد.

پس ذات او خود شاهد است بر ذات خویش وبر وحدانیّت ذات خویش، زیرا که از نظر در صرف حقیقت وجود دانسته شود که واجب الوجود است، چنانکه گذشت. وهمچنین از نظر در وی ثابت شود وحدانیّت وی، زیرا که صرف هر شیء غیر متثنّی وغیر متکرّر است، چنانچه خود فرموده «شهد الله أنه لا اله الا هو» وانشاء الله مشروح خواهد شد.

(۱۰۶-۱۰۷)

غرض اثبات وحدانیّت اوست. میفرماید: چونکه واجب الوجود منتهای سلسلهٔ حاجات وتعلّقات است، زیرا که هر محتاجی که ذات وی

16 سورهٔ ۳ (آل عمران) آیهٔ ۱۶

صفت دیگر، ثبوتیّه باشد یا سلبیّه، فرع وجود آن شیء است. و کلام بر میگردد بسوی آن وجود أیضاً، پس یا تسلسل لازم آید، یا دور. وچون هر دو باطل است، باید منتهی شود بسوی وجود بحت، که مشوب بچیزی نباشد. پس ظاهر شد که اصل موجودیّت هر چیزی موجود است، ومحض حقیقت وجود است، که مشوب بچیزی غیر وجود نیست.

در بیان این است که واجب الوجود غیر متناهی است در شدّت وقوّت، واینکه ما سوای او متناهی ومحدود است. چون دانستی که واجب الوجود محض حقیقت وجود است، ومشوب بچیزی غیر وجود نیست، پس این حقیقت‌را عارض نخواهد شد حدّی ونهایتی، چرا که اگر صاحب حدّ ونهایت بودی، هرآینه بغیر طبیعت وجود متحدّد ومتشخّص بودی، زیرا که حقیقت اقتضای تحدّد وتناهی وتشخّص نکند، چرا که حدّ ونهایت وشخصیّت از عدم ونفاد است. وعدم نقیض وجود است، وهیچ چیز مقتضی نقیض خود نتواند بود. پس چون حقیقت وجود مقتضی تحدّد وتناهی وتشخّص نتواند بود، اگر متحدّد شود، باید بواسطهٔ سبب خارجی باشد، نه نفس ذات وی. پس محتاج بود بسوی سببی که تحدید کند وتخصیص دهد اورا. پس لازم آمدی که محض حقیقت وجود نباشد. پس ثابت شد که واجب الوجودرا نهایتی نباشد، ونقصی ویرا عارض نشود، وقوّهٔ امکانیّه در او نباشد، وصاحب ماهیّت نباشد، ومشوب بعموم وخصوص نیز نباشد. پس فصلی ندارد، وتشخّصی بغیر ذات خود

بهیچوجه ملحوظ نباشد . ودراین هنگام مسمّی باشد بواجب الوجود .

باید دانست أوّلاً مصنّف مطلب « ماء شارحه‌را » بیان فرمود که عبارت است از مفهوم ، ومراد از لفظ واجب الوجود . وبعد از آن در صدد اثبات آن بر آمده ، که عبارت است از مطلب « هل بسیطه » . وگوید : پس گوئیم که اگر حقیقت وجود موجود نباشد ، هیچ چیز موجود نتواند بود . وچون لازم بدیهی البطلان است ، ملزوم نیز باطل است . واما بیان ملازمه ، آن است که ما عدای حقیقت وجود یا ماهیّتی از ماهیّات باشد ، یا وجود خاصّی که مشوب باشد بعدمی یا نقصی . وهر ماهیّتی که غیر وجود است ، بنفسها موجود نباشد ، بلکه موجود باشد بوجود ، زیرا که اگر بنفسها اعتبار شود ، چه بطور اطلاق ولا بشرطیّت ، وچه بتجرید از وجود وبشرط لائیّت ، خودش خودش نباشد ـ یعنی هیچ ماهیّتی بر خودش نیز صدق نکند ، ـ چه جای اینکه موجود باشد ؛ یعنی مفهوم موجود بر او صدق کند ، زیرا که صدق وحمل موجود بر او در تحت قاعدهٔ فرعیّه مندرج باشد ، یعنی چون ثبوت شیء از برای شیء فرع ثبوت مثبت له است فی نفسه . پس آن ماهیّت باید موجود باشد بوجود ، واین وجود که ماهیّت بدان موجود است ، اگر غیر حقیقت وجود باشد ، پس مرکّب باشد از وجود بما هو وجود واز خصوصیّتی دیگر . وهر خصوصیّتی که غیر وجود است ، عدم است یا عدمی ؛ وهر مرکّبی متأخّر است از بسیطش ومحتاج بسوی آن . وحال آنکه عدم‌را مدخلیّتی در موجودیّت شیء نباشد ، اگر چه داخل درحدّ ومعنای او باشد . وثبوت هر مفهومی که باشد از برای شیئی وحملش براو ، چه ماهیّت باشد یا

بر دو قسمند : امّا در تکوینیّه ، آیات آفاقیّه وآیات أنفسیّه « سنریهم آیاتنا فی الافاق وفی أنفسهم حتّی یتبیّن لهم أنّه الحقّ » . وامّا در تدوینیّه ، چون آیات قرآنیّه . وکتب ، نیز بر دو قسمند : امّا در تکوینیّه ، کتاب آفاقی وأنفسی ؛ وامّا در تدوینیّه ، کتب منزلهٔ بر أنبیاء چون توریة وأنجیل وقرآن . وامّا کتب آفاقی ، چون امّ الکتاب ، وکتاب مبین ، وکتاب محو واثبات ؛ وکتاب أنفسی کتاب علّیّین است وکتاب سجّین ، چنانچه در آیات قرآنیّه اشاره بتمام اینها شده است ، وانّه ل « فی کتاب مبین » « یمحو الله ما یشاء ویثبت وعنده امّ الکتاب » « انّ کتاب الابرار لفی علّیّین » و « انّ کتاب الفجّار لفی سجّین . »

(١٠٤)

مراد از موجود در اینجا نه بمعنای متعارف است ، که عبارت است از ما له الوجود . بلکه مراد معنای اصطلاحی است ، که عبارت است از ذات عینیّهٔ خارجیّه ، خواه اطلاق لفظ موجود بر آن بحسب عرف ولغت صحیح باشد ، یا نه . پس گوئیم که موجود یا حقیقت وجود است ، یا چیز دیگر . وچون حقیقت وجود ، در دو مقام اطلاق شود : یکی در مقابل مفهوم ، ودیگر در مقابل ظلّ . ودر اینجا مراد ثانی است . لهذا میفرماید که مراد ما بحقیقت وجود صرف وجود است ، که بچیزدیگر مشوب نباشد . ومراد از چیز دیگر از قبیل حدّ است ونهایت ، یا نقص یا عموم یا خصوص ، یعنی باید وجود صرف وخالص باشد ، بطوریکه غیر از او

1–2 سورهٔ ٤١ (فصلت) آیهٔ ٥٣ || 7 سورهٔ ٦ (الأنعام) آیهٔ ٥٩ ، و دیگر || 7–8 سورهٔ ١٣ (الرعد) آیهٔ ٤١ || 8 سورهٔ ٨٣ (المطففین) آیهٔ ١٨ || 8–9 سورهٔ ٨٣ أیضا ، آیهٔ ٧

بدون امتیاز بعضی از بعض ، وبحسب مظاهر وآلات تجزیهٔ الوان از یکدیگر ممتاز گردند ، ونور آفتاب در هر جائی بلونی دیگر در آید ؛ ودر حقیقت این الوان ظاهره عین نور آفتاب است ، که امتیازشان از یکدیگر بتقیّد الوان خاصّه است ، وامتیازشان از نور مطلق بتقیّد اینها واطلاق آن است . پس در هر لونی از الوان که نظر کنی ، نور آفتاب‌را بینی ، نه غیر آن را . همچنین وجودات امکانیّه نسبت بوجود واجبی ، ظهورات وتجلّیات ولمعات واطوار وشئونات ومثال اینها باشند ، که خود وجود حقیقی بکمالات خویش ظهور نموده . واین ظهورات حقیقیهٔ وجود ممکناتند ، که در هر یک از آنها چون نظر کنی ، حقّ‌را مشاهده کنی ، نه غیر حق را ؛ فهو الاوّل والآخر ، والظاهر والباطن ، وهو بکلّ شيء

(۱۰۳)

باید دانست که ایمان در لغت بمعنی تصدیق است ، ودر حقیقت راجع گردد بسوی معنی حکمت ، که عبارت است از علم بحقایق موجودات علی ما هی علیه فی نفس الامر . وموجودات نباشند مگر ذات حقّ وصفات وآثار او . پس ایمان بصفات مندرج باشد در ایمان بالله ؛ وایمان بکلمات وآیات وکتب ورسل اقسام ایمان بآثار باشند . وکلمات اعمّ است از کلمات تکوینیّه وکلمات تدوینیّه ، وهمچنین آیات وکتب وکلمات بر دو قسمند : کلمات تامّات وکلمات ناقصات . امّا در تکوینیّه ، چون عقول مجرّده ومادّیّات . واما در تدوینیّه در مفردات ، چون اسماء وأفعال وحروف ؛ ودر مرکّبات ، چون مرکّبات تامّه وناقصه . وآیات نیز

نکند ، زیرا که اوّلاً : عروض عوارض موقوف بر قابلیّت وانفعال است . وثانیاً نسبت جمیع عوارض بسوی شیء ومادّهٔ وی علی السواست . پس تخصّص ببعض عوارض ترجّح بلا مرجّح است ؛ ومادّهٔ متخصّص الاستعداد موجود نباشد مگر در اجسام .

وامّا اینکه جعل وتأثیر بتصوّر جاعل است در صور وتطوّرش در اطوار ، بجهة آن است که فاعل بحسب مقام خویش نسبت بمعلولات وما دون دارای بساطت ووحدت است ، ودر عین بساطت ووحدت دارای تمام ما دون خویش . پس ببساطته ووحدته کلّ أشیاء ما دون خود است ، وفاقد هیچیك از آنها نباشد ؛ که اگر فاقد بودی ، صدور آن معلول از او ممتنع بودی ، بجهة آنکه معطی شیء فاقد آن شیء نتواند بود . وچون ببساطت دارای هر یك از آن اشیاء است مع شیء زائد ، لا بدّ أشدّ وأقوی از آن شیء خواهد بود . وچون در مقام ذاتش همه آن اشیاء مندرج ومندمجند بنحویکه از یکدیگر ممتاز نیستند ، جعل وتاثیر او بدینگونه باشد که ظاهر شود در یکی از کمالات خویش ، وبواسطهٔ این ظهور ممتاز شود از ظهوری دیگر که بکمالی دیگر است بتقیّد باین کمال ، وممتاز شود از مقام عالی بعدم تقیّد آن مقام وتقیّد وی . پس فی الحقیقة جعل نیست مگر بظهور جاعل در کمالات خویش منفرداً بعضها عن بعض . واین ظهورات مختلف باشند ، قلّة وکثرة ، وقرباً وبعداً ، که هر چه اقرب است باو ، ظهور کمالات در او بیشتر است ؛ وهر چه ابعد است کمتر ، چنانکه نور آفتاب بنابر طریقهٔ حکمای افرنج در مقام ذات خود دارای همهٔ الوان است

پس محض امر اعتباری انتزاعی عقلی نباشد ، بلکه امر حقیقی باشد ؛ وهو المطلوب .

مشعر هشتم

(۱۰۲)

نسبت مجعول مبدع بسوی جاعل نسبت نقص است بسوی تمام ، ونسبت ضعف بسوی قوّه ، زیرا که معلوم شد که واقع در عین وموجود حقیقی بجز وجودات نیست ، وماهیّات اعتباری محض اند . وثابت شد که وجود حقیقت بسیطه است که جنس ندارد . وچون جنس ندارد ، فصل مقوّم نیز ندارد ، یعنی نوع نیست که مرکّب از جنس وفصل باشد . وأیضاً نوع از برای آن نیست ، یعنی جنس نباشد که نوع داشته باشد . پس فصل مقسّم نیز ندارد که اورا تقسیم بسوی انواع کند ، وچون نوع نباشد ، یعنی حقیقت کلّیّه نباشد ، تشخّص زائده بر ذات نداشته باشد ، بلکه تشخّص وجودات بنفس ذوات بسیطهٔ آنهاست . وأیضاً دانسته شد که تفاوت بالذات ما بین آحاد وجودات وهویّاتشان نیست مگر بشدّت وضعف ، نه بامور عارضه ، وتحقّق اختلاف بعوارض منحصر است در جسمانیّات . وچون مجعول بمنزلهٔ رشح وفیض جاعل است ، بلا شکّ جاعل در وجود اکمل ودر تحصّل أتمّ باشد ، وفی الحقیقة تاثیر نیست مگر بتطوّر جاعل در اطوار خویش وتنزّل در منازل افعال خود.

امّا اینکه اختلاف بعوارض منحصر در جسمانیّات است ، بجهة آن است که تا مادّهٔ متخصّص الاستعدادی نباشد ، شیء قبول عوارض خاصّه

شیء است . وچون سؤال از تصوّر بلفظ « ما » میشود ، ومقصود از آن شرح لفظ است ، آن‌را « ماءِ شارحه » نامند ، وجوابش‌را مطلب « ماء شارحه » . وبعد از آن سؤال از وجودش کنند ، وچون سؤال از تصدیق است ، وحرف سؤال از تصدیق « هل » ووجود امر بسیطی است ، آنرا « هل بسیطه » گویند ، وجوابش‌را مطلب « هل بسیطه » . وبعد از آن سؤال از حقیقت آن شیء کنند ، وچون سؤال از تصوّر است أیضاً وبه « ما » ، آن‌را « ماء حقیقیّه » گویند ، وجوابش‌را مطلب « ماء حقیقیّه » . ومطلب « ماء شارحه » غیر از مطلب « ماء حقیقیّه » است . واین غیریّت بحسب مفهوم جواب نیست ، زیرا که جواب هر دو حدّ است در نزد محقّقین نه غیر حدّ مگر در نزد اضطرار ، چنانکه هر گاه گویند « الانسان ما هو ؟ » جواب « حیوان ناطق » باشد . واینکه گاهی بمرادف یا أعمّ جواب گویند ، ، چنانچه در جواب « انسان بشر » گویند ، ودر جواب « سعدانه منبت » بجهة ضرورت واضطرار باشد ، زیرا که در این مقام باید جواب بلفظی باشد که در نزد سائل اعرف باشد . ودر این دو سؤال جوابی اعرف از لفظ بشر ونبت یافت نشود ، پس اضطراراً در جواب واقع شوند ، با وجود مرادف بودن لفظ بشر با انسان ، واعمیّت لفظ نبت از سعدانه . پس این مغایرت از جهة این است که در مطلب « ماء شارحه » وجود مأخوذ نیست ، چرا که ماء شارحه قبل از « هل بسیطه » است ؛ ودر مطلب « ماء حقیقیّه » وجود مأخوذ است ، زیرا که ماء حقیقیّه بعد از « هل بسیطه » است . پس چون وجود ما به الفرق است بین مطلبین ،

تحت یکی از مقولات عشر ، وجود نیز بالتبع مندرج گردد . واز اینجا محقّق شد که باری ــ جلّ ذکره ــ اگر چه مبدءِ کلّ اشیاء است ، ونسبت هر أمری بسوی اوست ، و مبدئیّت هم معنائیست اضافی از مقولهٔ مضاف نیست ، زیرا که وجود محض است ، ومضاف از سنخ ماهیّت ، تعالی عن أن یکون له مجانس أو مماثل أو مشابه علوّاً کبیراً .

[redacted]

چون حکما قائلند باینکه تشکیك در ذاتیّات نیست ، پس جوهر که یکی از ذاتیّات است ، نتواند در جوهریّت باعتبار فردی متقدّم باشد بر فرد دیگر ، یا اولی باشد از فرد دیگر . وهرگاه وجود مجعول بالذات نباشد ، وجعل بین ماهیّات متحقّق باشد ، پس باعتبار اینکه بعض عقول علّت اند از برای بعض دیگر ، وبعضی علّت اند از برای اجسام ، پس جوهر علّت ــ بما هو هو ــ باید متقدّم باشد بر جوهر معلول بما هو هو ، زیراکه علّیّت ومعلولیّت مستلزم تقدّم وتأخّر است . پس لازم آید تشکیك در ذاتی ، وتقدّم وتأخّر در جوهر در نفس جوهریّت که مستلزم تشکیك در ذاتی است . وحال آنکه حکما تجویز نکرده اند تشکیك در ذاتی‌را ، وگفته اند : اوّلیّت واولویّت نیست ماهیّت جوهری‌را بر ماهیّت جوهری دیگر در تجوهر وذات ، ونه در حمل جوهر جنسی بر آن ، بلکه تقدّم وتأخّرشان یا در وجود است ، مانند عقل ونفس ، ویا در زمان ، مانند أب وابن .

(۱۰۱)

اوّل سؤالی که از شیء میشود ، سؤال از تصوّر مفهوم آن

ملزوم که تحقّق جعل است بین ماهیّات ، باطل باشد . أمّا بیان ملازمه بجهة آن چیزیست ، که سابقاً اشاره بدان شد که مجعول بالذات‌را لا بدّ است از تعلّق ذاتی وارتباط معنوی با جاعل بالذات .

(۹۹)

دفع ایرادیست که این لازم باطل مشترك الورود است بر مذهبین ، بجهة آنکه مجعول هر گاه ماهیّت نباشد ، بلکه نفس وجود معلول باشد ، نه صفت زائده بر وی ، پس وجود بالذات مرتبط باشد بغیر . پس با تعقّل وی لازم باشد تعقّل غیر ـ یعنی فاعل . ـ وهر چه تعقلش بدون تعقّل غیر ممکن نباشد ، از مقولهٔ مضاف باشد . وجواب این است که مقولهٔ مضاف وسایر مقولات تسعه از اقسام ماهیّاتند ، نه وجود . پس اجناس عالیه که مقولات عبارت از آنهاست ، همگی ماهیّاتی باشند جنسیّه . وهر چه‌را که حدّ نوعی باشد ، از برای او جنس وفصلی است ، ولا محاله واقع در تحت یکی از مقولات عشرهٔ مشهوره : جوهر ، کم ، کیف ، وضع ، أین ، متی ، جدة ، اضافة ، فعل ، انفعال .

واما وجود ، ثابت شد که جنس وفصل ندارد ، وکلّی نیست وجزئی متخصّص بخصوصیّت زائده بر ذات هم نیست . پس وجود در تحت هیچ مقوله‌ئی از مقولات عشر بالذات مندرج نباشد ، مگر از جهة ماهیّت در آنچه ماهیّت دارد ـ یعنی در غیر واجب الوجود ، ـ زیرا که حکم احد المتّحدین دیگری‌را شامل است ، پس حکم ماهیّت وجودرا فرا گیرد ؛ وچنانکه ماهیّت مندرج است بالذات در

وکلمات ، ودر هر مرتبه عین آن مرتبه است - یعنی در هر حرف وکلمه عین آن حرف وکلمه است - همچنین وجود منبسط که فیض حقّ است بحسب ذات خود لا بشرط است ، ومتعیّن بهیچ تعیّنی از تعیّنات نیست ، ودر هر مرتبه عین آن مرتبه است ، ومتعیّن بتعیّن آن مرتبه ، واوست وجه الله الباقی بعد فناء کلّ شيء ، وهو الذی قیل باعتباره بهم ملئت سماؤك وأرضك .

واین وجود منبسط غیر از وجود اثباتی رابطی است ، یعنی مفهوم عامّ بدیهی که چون سایر مفهومات کلّیّه ومعانی عقلیّه متعلّق جعل وتاثیر نیست ، ومثل سایر معقولات متأصّله أیضاً از برای او وجودیست ، لیکن وجودش نفس حصول در ذهن است . وهمچنین است حکم در مفهوم عدم ولاشيء ولاممکن ولامجعول ، بلکه بین این مفاهیم وغیرشان در نزد ما فرقی نیست ، در اینکه نیستند مگر حکایات وعنوانات ؛ لیکن بعضی از آن مفاهیم عنوان از برای حقیقت موجوده باشد ، وبعضی عنوان از برای امر باطل بالذات .

(۹۸)

ششم از أدلّه اینست که اگر وجود امر اعتباری باشد ، وجاعلیّت ومجعولیّت متحقّق میانهٔ ماهیّات ، لازم آید که ماهیّت هر ممکنی از مقولهٔ مضاف باشد ، ومندرج در تحت جنس مضاف . ولازم باطل است بالضرورة ، زیرا که مضاف غیر معقول باشد بالاستقلال ، وتعقّل نشود مگر بعد از تعقّل طرف مقابل . وحال آنکه ماهیّات مستقلّة الذواتند در معقولیّت ، وتعقّل آنها موقوف بر تعقّل چیز دیگر نیست . پس

اقتباس است از قول حقتعالی « ورحمتی وسعت کلّ شیء ». واین وجود منبسط است که صادر اوّل است در ممکنات از علّت اولی بالحقیقة وبالذات؛ واورا « حقّ مخلوق به » نیز نامند. وأصل وجود عالم است، وضوء ونور حقّ است که ساری است در جمیع موجودات سماوات وأرضین، در هر یك بحسب خویش، باین طور که در عقل عقل است، و در نفس نفس، ودر طبیعت طبع، ودر جسم جسم، ودر جوهر جوهر، ودر عرض عرض. ونسبت وی بسوی حقّ مثل نسبت نور محسوس وضوء پراکنده در سماوات و ارض است بسوی شمس.

وتوضیح آنکه وجودرا بر سه وجه اعتبار توان کرد. اوّل: وجود « بشرط لا » یعنی وجودی که غیر متعلّق باشد بغیر، وغیر مقیّد بقیدی، یعنی بشرط عدم تعیّنات امکانیّه وخصوصیّات ماهیّات ونقایص واعدام، که بعبارت اخری آن‌را « وجود محض » گویند، واین وجود مبدء کلّ موجودات است.

دوّم: وجود «بشرط شیء» یعنی وجودی که متعلّق بغیر باشد، یعنی ماهیّات مانند وجودات امکانیّه بحذافیرها.

سیّم: وجود « لا بشرط » است، که حکما تعبیر کنند از آن بوجود منبسط، وعرفا اورا « نفس رحمانی » نامند تشبیهاً له بالنفس الانسانی، یعنی همچنانکه نفس انسانی صوتی سانج است که در مقام ذات خود متعیّن بهیچ تعیّنی از تعیّنات حروف وکلمات نیست، ودر هر مقطعی از مقاطع فم متعیّن بیکی از تعیّنات است، ومتصوّر بصور حروف

1 سورهٔ ۷ (الأعراف) آیهٔ ۱۵۵

از لوازم ماهیّت جاعل باشد، مانند زوجیّت نسبت بأربعه. ولوازم ماهیّات اموری باشند اعتباریّه، پس لازم آید که جواهر وأعراض عالم تماماً اموری باشند اعتباریّه، مگر مجعول اوّل در نزد معترفین باینکه واجب الوجود عین موجودیّت است واینکه ماهیّت ندارد، زیرا که مجعول وی در این هنگام از لوازم ماهیّت نخواهد بود، بلکه از لوازم وجود است، پس لازم نیاید که اعتباری باشد؛ علاوه اینکه قائلین باینکه واجب الوجود عین وجود است، اگر بدانند حقیقت وجودرا، واینکه عین ذات واجب است و منزّه از ماهیّت، هرآینه خواهند دانست که هر موجودی واجب است فعلش مثل طبیعتش باشد، اگرچه درجهٔ او قاصر از درجهٔ او باشد، وبالنسبة بسوی کمال او ناقص. پس هرچه طبیعتش بسیط است، پس فعل او بسیط باید بود؛ وهمچنین فعل فعل. پس فعل حقّ تعالی در هر چیزی افاضهٔ خیر ودمیدن روح وجود وحیات است. ومجعولیّت وجود بالذات بنابر این در کمال ظهور است.

(۹۷)

وجوداترا سه مرتبه است. اوّل: وجودی که متعلّق بغیر نیست ومقیّد بقید مخصوصی نه، وآن وجود است که سزاوار است بمبدئیّت کلّ. ودوّم: وجودی که متعلّق بغیر است، مثل عقول ونفوس وطبایع وأجرام وموادّ. وسیّم: وجود منبسط است، که منبسط است بر هیاکل ممکنات، وشمول وانبساط وی بر هیاکل أعیان وماهیّات مثل شمول طبایع کلّیّه وماهیّات عقلیّه نیست، بلکه بر وجهی است که می شناشند آن وجهرا عارفان، ومینامند اورا به **نفس رحمانی**. واین تسمیه

متشخّصه بذواتها که تکثّر ماهیّت واحده بحسب تکثّر آنهاست .

(۹۵)

دلیل چهارم بر اینکه مجعول بالذات وجود است ، این است که ماهیّت موجوده هرگاه نوعش منحصر در شخص باشد ، چون شمس مثلاً که کلّی منحصر در فرد است ، چون بحسب نفس ماهیّت احتمال تعدّد واشتراك بین کثیرین‌را دارد ، وابای از کثرت ندارد ، پس بودن او این موجود شخصی یا از قبل جاعل باشد ، ویا از قبل ماهیّت . پس بنابر اوّل مجعول بالحقیقة وجود خواهد بود نه ماهیّت ، زیرا که شخصیّت آن چون از قبل ماهیّت نیست، واز قبل جاعل است ، چیزی باشد منضمّ بسوی ماهیّت ، که مناط تشخّص باشد ؛ وبنابر این مطلوب ثابت است که مجعولیّت وجود باشد . وبنابر ثانی ، چونکه نسبت ماهیّت بسوی جمیع افراد مفروضه علی السواست ، پس اقتضا کردن فردی دون فردی دیگر ترجیح بلا مرجّح است . وأیضاً چون علّت ومقتضی در وجود وتشخّص باید مقدّم باشد بر معلول ومقتضی ، لازم آید که ماهیّت متقدّم باشد برخودش بوجود وتشخّص . وبا اینکه تقدّم شیء بالوجود بر وجود خود فی نفسه محال است ، مستلزم دور یا تسلسل است ، زیرا که اگر موجود باشد بوجود اوّل ، نظر بماهیّت دور لازم آید ونظر بوجود تقدّم شیء بر نفس ؛ واگر موجود بوجود دیگر باشد ، تسلسل .

(۹۶)

دلیل پنجم این است که اگر جاعلیّت ومجعولیّت متحقّق باشد بین ماهیّات ، ووجود امر اعتباری وعقلی باشد ، لازم آید که مجعول

تصوّر نمیشود حمل ذاتی مگر بین مفهوم وخودش ، یا بین مفهوم وبین حدّش مثل اینکه بگوئیم « الانسان انسان » یا « الانسان حیوان ناطق » . اما « الناطق ضاحك » بحمل أوّلی ذاتی غلط وباطل است ، وبحمل صناعی است که مناطش اتّحاد در وجود است ، نه اتّحاد در مفهوم .

(٩٤)

دلیلی دیگر است بر مطلوب ـ یعنی عدم مجعولیّت ماهیّت بالذات ـ بجهة اینکه هر ماهیّتی بحسب نفس معنی ابا ندارد از کثرت تشخّصات ووجودات . وچونکه تشخّص عین وجود است ـ بنابر رای محقّقین ، ـ یا مساوق با وی ـ چنانچه مظنون دیگران است ، ـ نتواند که از لوازم ماهیّت بود همچنانکه وجود از لوازم وی نیست ، چنانچه برهان بر او اقامه میشود . پس اگر ماهیّت مجعوله متعدّدة الحصول باشد در خارج ، مثل نوع واحد متکثّر الافراد ، پس لا محاله جعل وی متعدّد خواهد بود . پس تعدّد جعل مقتضی این است، که بحسب تعدّد نفس ماهیّت باشد ، یا بحسب تعدّد حصولات وأنحاء وجودات . پس وجود متعدّد باشد بالذات ، وماهیّت متعدّد بالتبع . وشقّ اوّل ـ که تعدّد جعل بحسب تعدّد نفس ماهیّت باشد ـ مستحیل است ، زیرا که صرف شيء قابل تمیّز وتعدّد نیست ؛ پس چگونه تصوّر شود که نفس ماهیّت من حیث هی هی متکرّر شود ، وبحسب آن تکرّر جعل وی متعدّد ؟ وحال آنکه این چیزیست که عقل‌را مجال تصوّرش نیست ، چه جای آنکه تجویز کند . پس باقی ماند شقّ ثانی ، که عبارت است از اینکه صادر بالذات ومجعول بر نعت کثرت أوّلاً وبالذات أنحاء حصولات باشد ، یعنی وجودات

(٩٣)

دلیل دوّم است بر اینکه ماهیّت مجعول بالذات نیست، بدینگونه که اگر ماهیّت فی حدّ نفسها مجعول بودی، هرآینه مفهوم مجعول بحمل اوّلی ذاتی بر وی محمول بودی، نه بحمل شایع صناعی فقط، ــ حمل اوّلی ذاتی عبارت است از حمل شیء بر نفس، یا چیزیکه بمنزلهٔ آن است، نه باعتبار وجود بلکه باعتبار مفهوم، ومنحصر است در حمل مفهوم بر خودش یا حمل معرّفش بر آن، چنانچه گوئی «انسان انسان است» یا گوئی «انسان حیوان ناطق است». واین حملرا أوّلی گویند، یا بجهة اینست که بلا واسطه صورت بندد، یا بواسطهٔ آنکه أوّلی الصدق است، یعنی بدیهیّ الصدق. وحمل شایع صناعی عبارت است از حمل مفهوم بر مصداق، وبعبارة أخری حمل کلّی بر فرد، ومفادش این باشد که این موضوع از جملهٔ مصادیق وافراد محمول است، ومناطش اتّحاد در وجود است که بواسطهٔ وجود صورت بندد.

وبر فرض اینکه ماهیّت مجعول بالذات باشد ووجود امر اعتباری، پس مفهوم مجعول بحمل شایع بر ماهیّت محمول نگردد، زیرا که وجود چیزی نباشد که اتّحاد در او متصوّر باشد؛ پس حمل مجعول بر ماهیّت لا بدّ است از اینکه بحمل اوّلی ذاتی باشد. پس لازم آید که اثر جاعل مفهوم مجعول باشد، نه مفهومی دیگر، زیرا که هر مفهومی مغایر است با مفهومی دیگر، واتّحادی در بین مفاهیم از حیث معنی وماهیّت نیست. پس چیزیکه مجعول است بالذات، نفس مفهوم مجعول است، وخودش باید بر خودش حمل شود بحمل أوّلی ذاتی، زیرا که

ومشوب بغیر است ــ صورت تحقّق نپذیرد .

(۹۲)

ایراد جواب دیگر است که تورا نمیرسد که بگوئی که ما تصوّر میکنیم وجود معلول‌را با غفلت از وجود علّت موجبهٔ او ؛ پس معلوم شود که متقوّم بعلّت نیست . زیرا که جواب خواهیم گفت که علم بخصوصیّت نحوی از وجود ممکن نباشد مگر بمشاهدهٔ عینیّه ، واین مشاهده تحقّق نپذیرد مگر از جهة مشاهدهٔ علّت فیّاضه ، زیرا که وجود معلول شأنی از شئون علّت ، وظهوری از ظهورات وی ، وجلوه‌ئی از جلوات اوست ؛ ودر جنب او استقلالی ندارد ، وملحوظ بالتبع است . واز این جهة گفته اند : العلم بذی السبب لا یحصل الا بالعلم بسببه .

ودر اینجا مورد تأمل است . ووجه تأمل اینست که در معنی این کلام باید تدبر کرد ، زیرا که نه چنان است که بعضی گمان کرده اند ، که علم تامّ بعلّت تامّه مستلزم است علم بمعلول‌را بخصوصه ، از آن جهة که مراد بعلم تامّ علم بعلّت است با جمیع لوازم وملزومات ، ومعلول نیز از لوازم علّت است ، پس علم باو مندرج است در علم بعلّت ، ــ زیرا که بنابر این علم بمعلول جزء علم بعلّت خواهد بود ، نه از لوازم او ؛ بلکه چون معلول شأنی از شئون علّت است ، وربط محض وفقر بحت است ، بدون ملاحظهٔ علّت علی ما هو علیه ملحوظ نگردد ، بلکه علم بحقیقت علّت مستلزم ومستتبع است علم بمعلول‌را .

وحال آنکه نمیدانیم که آیا حاصل شده اند تاکنون، یا نه، چه جای آنکه حصول جاعلشان‌را بدانیم، زیرا که ماهیّات‌را دلالتی نیست برغیر خود؟ وبعضی از ماهیّات موجوده‌را تصوّر میکنیم، واعتبار میکنیم من حیث هی هی با قطع نظر از ما سوای آنها، زیرا که باین اعتبار ماهیّات نباشند مگر خودشان. پس اگر ماهیّات فی حدّ نفسها مجعول بودند، ومتقوّم بعلّت ومحتاج بسوی وی در قوام ذات، ممکن نبود أخذشان در این حال که مجرّد از ما سوای خود باشند. وهمچنین ممکن نبود بودنشان مأخوذ من حیث هی هی، همچنانکه ممکن نیست ملاحظهٔ معنای شیئی مگر بأجزا ومقوّمات وی. پس معلوم شد اثر جاعل وچیزیکه مترتّب است، ماهیّات نباشند، بلکه چیز دیگر است. پس مجعول نباشد مگر وجود شیء بجعل بسیط نه ماهیّت، مگر بمجعولیّت بالعرض.

(۹۱)

چون ذکر شد که مجعول بالذات بدون جاعل ممکن التصوّر نیست، بلکه جاعل مقوّم ذات اوست، شاید کسی بگوید که بنابر این لازم است که وجود جاعل مقوّم وجود مجعول باشد وغیر خارج از آن، چنانکه در جعل ماهیّت ومجعولیّت وی لازم آمد.

جواب گوئیم: بلی، چنین است. وضرری ندارد، زیرا که وجود معلول متقوّم است بوجود علّت، امّا بنحو تقوّم نقص بتمام، وضعف بقوّت، وامکان بوجوب زیرا که تا وجود تامّ قویّ واجب ـ که عبارت از صرف وجود است ـ نباشد، ناقص وضعیف وممکن ـ که ظلّ

بعینها مثل وجودات خاصّه اند ، در اینکه مصداق آن احکام ونعوت وکلّیه ذواتشان است بذواتها . « فاتقن ذلك فانّه من العلوم الشریفة . »

مشعر هفتم

خلاف است در اینکه مجعول بالذات ماهیّت است ، یا وجود ، یا اتّصاف ماهیّت بوجود ، ومختار مصنّف مجعولیّت وجود است . لهذا میفرماید که فایض از علّت ومجعول بالذات از جاعل وجود است ، نه ماهیّت . وشواهد وأدلّه برای آن اقامه میکند .

(۸۹ـ۹۰)

میفرماید : مجعول بالذات ماهیّت نیست ، چنانچه اتباع **رواقیین** گمان کرده اند ، مثل **شیخ مقتول** واتباع او که از جملهٔ آنهاست علاّمهٔ **دوانی** ، وکسانیکه پیروی او کرده اند . وهمچنین مجعول بالذات موجودیّت ماهیّت نیست ، که عبارت است از موجود گردیدن ماهیّت ، چنانچه از **مشّائین** اشتهار یافته . ونیز مجعول بالذات مفهوم موجود بما هو موجود نیست ، چنانچه اعتقاد **سیّد مدقّق** است . بلکه صادر بالذات ومجعول بنفسه در هر چه صاحب جاعل است ، نحو وجود عینی او ست ، لیکن بجعل بسیط که مقصود افاضهٔ نفس ذات اوست بدون کثرتی ، که مستدعی مجعول ومجعول الیه باشد ، چرا که اگر ماهیّت بحسب ذات وجوهر خویش محتاج بسوی جاعل باشد ، لازم آید که فی حدّ نفسها وفی حیال معناها متقوّم باشد بجاعل ، باینکه در قوام ذات او جاعل معتبر ومأخوذ باشد ، بطوریکه بدون جاعل تصوّر نشود . وچنین نیست ، زیرا که تصوّر میکنیم بسیاری از ماهیّات‌را بحدودشان ،

میدانند ، و کثرت وجود که از مشّائین مشهور است ، که وجودات‌را متباین بالذات وبالنوع میدانند . لهذا میفرماید که مراد بتخالف نوعی موجودات که مشهور است از مشّائین ، این معناست که ما گفتیم ، یعنی این دو نحو تخصّصی که ذکر شد . واین تخالف بعینه مثل تخالف نوعی مراتب اعداد است بوجهی ، وتوافق نوعیشان بوجهی دیگر .

امّا تخالفشان باعتبار آن است که هر مرتبه‌ئی از مراتب عدد نوعی است مخالف با مرتبهٔ دیگر ؛ واین اختلاف بالذات وبالنوع است ، چنانچه هر مرتبه‌ئی از وجود بالذات مخالف است با مرتبهٔ دیگر . واین اختلاف در صورتیست که هر مرتبه‌ئی‌را من حیث هی تلك المرتبة ، ملاحظه کنیم .

وامّا توافقشان ، باعتبار اینکه غیر از واحد در تمام مراتب اعداد چیزی نیست ، چنانکه مراتب وجودرا ـ چون نیك ملاحظه کنیم ـ غیر از حقیقت وجود چیزی نیابیم . پس صحیح است قول باینکه این مراتب عدد متّحدة الحقیقة اند ، زیرا که در هر مرتبه‌ئی از عدد چیزی نیست بجز مجتمع از وحدات که اموری اند متشابه . وصحیح است قول باینکه از حیث معانی ذاتیّه متخالفند ، زیرا که عقل میتواند از هر مرتبه‌ئی از عدد نعوت واوصاف ذاتیّه‌را انتزاع کند ، که از برای غیر آن مرتبه نباشد . وآثار وخواصّ متخالفه ایست هر مرتبه‌را ، که مترتّب است برآن مرتبه بحسب احکام نفسیّه که انتزاع میشود از آن مرتبه لذاتها ، که خلاف آن چیزیست که انتزاع میشود از مرتبهٔ دیگر . واختلاف لوازم ذاتیّه دالّ است بر اختلاف ملزومات بالذات . پس این مراتب عدد

فصل ، وعارض نشود اورا کلّیّت وعموم ، چنانچه معلوم شد .

واَمّا تخصیصش بموضوعات ، که عبارت است از ماهیّات وأعیان که متّصف شوند وجودات بآنها در عقل بر وجهیکه ذکر شد ، این تخصیص باعتبار مفاهیمی است که صادق است بر وجود در هر مقامی که عبارتست از ذاتیّاتی که منبعث میشود از وجود در مقام وتعقّل وطبایع کلّیّه که صدق میکند بر وجود صدقاً ذاتیّاً ، ومعانی ذاتیّه که در عرف واصطلاح اهل این فنّ نامیده میشوند بماهیّات ، ودر نزد صوفیّه بأعیان ثابته ، هرچند وجود وماهیّت‌را اتّحاد است در ممکنات که مرکّبند از ماهیّت ووجود . ومعلوم که عبارت از ماهیّت است ، عین موجود است که عبارت از وجود است ، واین سرّی است غریب ، فتح الله علی قلبك باب فهمه ، انشاء الله .

(۸۷)

شیخ در **مباحثات** فرموده که « وجود در صاحبان ماهیّت اختلاف نوعی ندارند ، بلکه اگر اختلافی داشته باشند ، بتأکّد وتضعّف است . واختلاف بالنوع در ماهیّات أشیائیست که دارای وجودند . ووجودیکه در آنهاست ، غیر مختلف است بالنوع ، بجهة اینکه انسان مثلاً مخالف است با فرس بالنوع بجهة ماهیّتش ، نه بجهة وجود » انتهی کلامه . پس تخصیص در وجود بر وجه اوّل بحسب ذات وهویّت اوست ، وبر وجه ثانی باعتبار نعوت ذاتیّهٔ کلّیّه ایست ، که در هر مرتبه با اوست .

(۸۸)

مقصود جمع بین قول بوحدت وجود که وجودات‌را سنخ واحد

باصالت وجود است ، که همچنانکه در حیوة دنیا حاصل است در « یوم تکشف السرائر » که حقیقت امر منکشف میشود ، چون اعتقاد مطابق واقع است ، متبدّل ومتزلزل نخواهد شد . پس معلوم شد که وجودات حقایقی باشند متأصّلة الذوات ، وماهیّات أعیان ثابته واعتباریّات « التی ما شمّت رائحة الوجود أصلاً » ، زیرا که ماهیّات که اعیان ثابته عبارت از آنهاست، در علم وعین موجود بالذات نیستند، بلکه در علم موجودند بوجود حقّ ، که منسوب بسوی حقّ است بالذات ، ومنسوب بسوی آنها بالعرض والمجاز ؛ ودر عین نیز موجودند بوجودات که متأصّلة الذوات وموجود بالذاتند ، وماهیّات متّحد با آنها بضرب من الاتّحاد . واین وجودات نباشند مگر أشعّه وأضواء از برای نور حقیقی ووجود قیّومی ـ جلّت کبریاؤه ـ لکن هر یك از این وجودات‌را نعوتیست ذاتیّه ومعانی عقلیّه که مسمّی باشند بماهیّات .

(٨٦)

چون اشاره بتخصیص وجود شد بطور اجمال ، بجهة توضیح وتفصیل میفرماید : امّا تخصیص وجود بواجبیّت ، بجهة نفس حقیقت اوست ، که منزّه است از نقص وقصور زیرا که او صرف وجود است ووجود محض ، و با محوضت وصرافت نقص وقصور که از شوب عدم است ، راه ندارد .

وامّا تخصیصش بحسب منازل ومراتب خویش در تقدّم وتأخّر ، وغنی وحاجت ، وشدّت وضعف ، پس بجهة شئونات ذاتیّه وحیثیّات عینیّه ایست که در اوست بحسب حقیقت بسیطهٔ او ، نه جنس است ویرا ونه

1-2 یوم تکشف السرائر ؛ سورهٔ ٨٦ (الطارق) آیهٔ ٩ « یوم تبلی السرائر » .

عند التحقیق عین وجود بیاض است فی نفسه ، ودر موجودیّت ماهیّت وجود وماهیّت کافی است .

(۸۵)

چون عبارت شیخ در استشهاد اخیر موهم این است کـه وجود امریست اعتباری وماهیّت اصیل ، ومفهوم وجود که تعبیر کرده است از او بموجودیّت ، منتزع است از ماهیّت ، لهذا بجهة دفع این توهم مصنّف میفرماید که «أکثر متأخّرین عاجز شده اند از تحصیل مراد از این عبارت وامثال وی ، چرا که حمل کرده اند این عبارت‌را بر اعتباریّت وجود وبر اینکه امریست انتزاعی ومصدری ، واینکه نیست امری عینی و حرّفوا الکلم عن مواضعها .»

« وبدرستیکه من در زمانهای سابق خیلی متعصّب بودم در دفع ایراد اینکه وارد می آمد بر تأصّل ماهیّات واعتباریّت وجود . وخود قائل بودم باین قول ، تا اینکه پروردگارم هدایت کرد مرا وبرهان خودرا بمن نمود ، ونهایت انکشاف از برایم دست داد که امر ماهیّات بر عکس تقریر وتصوّر قوم است . فالحمد لله الذی أخرجنی عن ظلمات الوهم بنور الفهم ، وأزاح عن قلبی سحب تلك الشکوك بطلوع شمس الحقیقة ، » شمس حقیقت عبارتست از آفتاب حقیقت وجود ، که طلوع نموده بر قلب مستنیر او باطّلاع بر حقیقت آن . پس بدینواسطه منکشف شده است بر او که اصالت با وجود است ، وماهیّات اعتباری وانتزاعی « وثبتنی علی القول الثابت فی الحیوة الدّنیا والآخرة ».

مراد از قول ثابت اعتقاد غیر متبدّل وغیر متغیّر است ، که اعتقاد

زیرا که وجود عرض غیر وجود موضوع است ، ووجود ماهیّت عین ماهیت است .

(۸۳)

استشهادی است از کلام شیخ بر اینکه وجود چون سایر اعراض نیست ، زیرا که سایر اعراض وجودشان فی انفسها بعینه وجودشان است از برای موضوعات . امّا عرضی که خود وجود است ، نفس وجود موضوع است ، نه وجود شیئی از برای موضوع ، از اینکه میگوید « وجود اعراض فی انفسها وجوداتشان است از برای موضوعاتشان ، جز اینکه عرضی که عبارت از وجود است ، چونکه مخالف است با سایر اعراض بجهة حاجتشان بسوی موضوع از برای موجود شدن ، ووجود مستغنی است از وجود در موجودیّت ، صحیح نیست گفتن اینکه وجود وجود در موضوع وجودش است فی نفسه ، اگر باین معنی گفته شود که وجودرا وجود دیگر است غیر از نفس وی ، چنانکه بیاض‌را وجودیست غیر از نفس بیاض ، بلکه باین معنی است که وجودش در موضوع نفس وجود موضوع است ، وسایر اعراض غیر وجودشان در موضوع وجود آن اعراض است . »

(۸٤)

استشهادی دیگر است بر مطلوب باینکه « وجودیکه در جسم است ، خود موجودیّت جسم است ، نه مانند حال بیاض وجسم در ابیض بودن ، زیرا که در ابیض بودن جسم بیاض وجسم کافی نیست » ، یعنی لا بدّ است از وجود رابطی أیضاً که عبارت است از وجود بیاض للجسم ، که

(۸۲)

وبعضی گفته اند : تخصیص هر وجودی باضافهٔ آن وجود است بسوی موضوع وی ، مانند وجود عرض باضافهٔ آن بسوی جسم مثلاً وبسوی سببش ، مانند وجود جوهر باضافهٔ بسوی علّتش . نه اینکه اضافه لاحق شده باشد آن وجودرا از خارج ، بجهة اینکه وجود عرض است ، وهر عرضی متقوّم است بوجودش در موضوع . وهمچنین است حال وجود هر ماهیّتی باضافهٔ آن بسوی آن ماهیّت ، نه چنانکه شیء در مکان باشد یا در زمان ، زیرا که کون آن شیء فی نفسه غیر کونش است در مکان یا در زمان ، وکون عرض فی نفسه عین کون للموضوع است .

واین کلام خالی از مسامحه ومساهله نیست ، زیرا که قیاس نسبت وجود بسوی ماهیّت بنسبت عرض بسوی موضوع فاسد است ، چنانکه پیش گذشت که ماهیّت‌را قوامی بدون وجود نیست ، واینکه وجود نیست مگر کون شیء ، نه کون شیئی از برای شیئی ، مثل کون عرض از برای موضوع ، یا مثل کون صورت از برای مادّه ، ووجود عرض فی نفسه اگر چه عین وجودش است از برای موضوع ، لیکن بعینه وجود موضوع نیست ، بخلاف وجود که در آن چیزیکه صاحب ماهیّت است ، نفس کون آن ماهیّت است . پس همچنانکه فرق است بین کون آن شیء در مکان ودر زمان وبین کون عرض در موضوع ، چنانکه از کلام آن قائل ظاهر شد باینکه کون شیء در مکان یا در زمان غیر کون آن است فی نفسه ، وکون عرض در موضوع عین کونش است فی نفسه . پس همچنین فرق است بین وجود عرض در موضوع وبین وجود موضوع ،

مادّه وصورت عقلیّه، یعنی بشرط لا.

مشعر ششم

(٨١)

چون گفته شد که حقیقت وجود باینکه سنخ واحد وأصل فارد است، از برای او درجات ومراتب است، که آنهارا أفراد نامند. بعضی در طول یکدیگر واقعند، وبعضی در عرض. مصنّف در صدد این است که بیان کند که تخصیص أفراد وجود وهویّات آن أفراد بچه چیز است، بنحو اجمال. ومیفرماید که سابقاً دانسته شد که حقیقت وجود حقیقتی است بسیطهٔ واحدهٔ نوعیّه، یا عینیّه علی اختلاف النسخ ـ ومراد از نوعیّه طبیعت نوعیّه نیست، چنانچه اشاره بدان خواهد کرد، بلکه مراد حقیقت واحده است ـ نه کلّی طبیعی است که در ذهن معروض یکی از کلّیّات خمسهٔ منطقیّه گردد. جنس وفصل ونوع وخاصّه وعرض عامّ، مگر ازجهة ماهیّت که متّحد است با وی، هرگاه ماهیّت ماخوذ باشد من حیث هی هی، یعنی اتّصاف وجود بیکی از کلّیّات بالعرض وبتبعیّت ماهیّت است، وعقل در وقتی حکم میکند باین اتّصاف که ماهیّت مجرّد باشد از وجود، زیرا که در این وقت حکم به تابعیّت ومتبوعیّت صحّت پذیر است.

پس گوئیم: تخصّص هر فردی از وجود یا بنفس حقیقت وی است، مثل وجود تامّ واجبی که تخصّصش بنفس ذاتش است، ویا بمرتبهٔئی از تقدّم وتأخّر وکمال ونقص، مثل مبدعات همچون عقول، ویا بامور لاحقه است، مثل افراد کائنات ـ یعنی موجودات حادثه وداثره.

ثبات حرکت عین تجدّد اوست ، ووحدت عدد عین کثرت وی . پس نظر کن بسوی سریان نور وجود ونفوذ حکمش در جمیع معانی بجمیع اعتبارات وحیثیّات ، حتی آنکه تجرید ماهیّت از وجود أیضاً متفرّع است بر برهان وجودش .

(۸۰)

باید دانسته شود که آنچه ذکر شد تتمیم کلام قوم است بر وفق مذاق ومسلکشان در اعتباریّت وجود . امّا بنابر طریقهٔ ما ، احتیاجی بسوی این تعمّق نیست ، بجهة اینکه تقریر کردیم که وجود نفس ماهیّت است در عین وخارج ، ونیز وجود نفس ثبوت شیء است ، نه ثبوت شیئی دیگر از برای او ، پس قاعدهٔ فرعیّه در اینجا جاری نباشد ، وهیچ محلّ آن نیست . پس اطلاق اتّصاف بر ارتباطی که بین ماهیّت ووجود است ، از باب توسّع و تجوّز است ، زیرا که در حقیقت اتّصاف وارتباطی نیست ، بلکه ارتباطشان اتّحادی است ، نه چون ارتباط بین عارض ومعروض وموصوف وصفت ، بلکه از قبیل اتّصاف جنس است بفصل در نوع بسیط ، مانند بیاض که جنس آن لون است وفصل آن قابض بصر ، که ترکیبی در خارج نیست، وجنس وفصلی نیست ، لیکن عقل چون بیاض را با مناسبات ومباینات می سنجد ، ما به الاشتراکی بدست میآورد که جنس عبارت از آن است ، وما به الامتیازی که فصل عبارت از آن ، واتّصاف این جنس باین فصل ، چون بحسب خارج متّحدند در وجود ، در حقیقت اتّصاف نباشد ، بلکه در ظرف تحلیل است . پس این اتّصاف باعتبار بودنشان است جنس وفصل ، یعنی لا بشرط ؛ نه از جهة بودنشان

نحوی از وجود است در واقع بدون تأمل عقلی ، دو اعتبار است : اعتبار تجرید وتعریه بودن ، واعتبار اینکه نحوی از وجود است .

پس ماهیّت باعتبار اوّل موصوف است بوجود ، وباعتبار ثانی مخلوط وغیر موصوف . پس تعریه تعریه است باعتباری ، وخلط است باعتبار دیگر ، زیرا که تعریه تعریه است بحمل اوّلی ذاتی که حمل مفهوم بر مفهوم است ، وظاهر است که هر مفهومی خودش خودش است ، وهیچ مفهومی از خودش سلب نشود . وهمان تعرید تخلیط است که بحمل شایع صناعی که حمل مفهوم است بر مصداق ، وظاهر است که این تعریه چون بملاحظه وتصّور عقل است ، وتصّور نحوی از وجود است ، که اورا وجود ذهنی وظلّی نامند ، تخلیط است ، زیرا که در این ملاحظه مخلوط با وجود شده است .

پس یك چیز است که باعتباری تعریه است ، وباعتباری تخلیط . وحیثیّت أحد الاعتبارین غیر از حیثیّت اعتبار دیگر نیست ، و الا اشکال از اصل بر میگردد ، از جهة اینکه بآن اعتبار که ماهیّت متّصف میشود بوجود ، لا بدّ است از مقارنهٔ وجود . پس قاعدهٔ فرعیّه منفسخ میشود ، بجهة آنکه تجرید از کافهٔ وجودات بعینه نحوی از وجود است ، نه اینکه چیزی دیگر باشد غیر از وجود . پس آن تجرید هم وجود باشد ، وهم تجرید از وجود ، همچنانکه هیولاراست قوّهٔ جواهر صوریّه وغیر آن جواهر ، وحال آنکه خود این قوّه حاصل است از برای هیولی بالفعل ، وحاجتی ندارد بسوی قوّهٔ دیگر از برای فعلیّت این قوّه . پس فعلیّتش قوّهٔ اوست از برای اشیاءِ کثیره ، همچنانکه

بر وی نه مانند حمل عرضیّات لاحقه ـ مثل اسود وابیض نسبت بجسم ، ـ بلکه حملش برآن واتّحادش با وی بحسب نفس هویّت وذات وی است ؛ واما بحسب ذهن ، پس متقدّم ماهیّت است ، بجهة آنکه وی مفهومیست کلّی وذهنی که حاصل میشود بالکنه در ذهن ، وحاصل نمیشود از وجود مگر مفهوم عامّ اعتباری ، پس ماهیّت اصل باشد در قضایای ذهنیّه ، نه خارجیّه . وتقدّم در اینجا تقدّم بالمعنی وبالماهیّة است ، نه بالوجود . پس این تقدّم خارج باشد از اقسام خمسهٔ معروفه ـ اقسام خمسهٔ تقدّم بر حسب این اسامیست : تقدّم بالعلّیّة ، مثل تقدّم حرکت ید بر حرکت مفتاح . تقدّم بالطبع ، مثل تقدّم جزء بر کلّ . تقدّم بالزمان ، مثل تقدّم امروز بر فردا . تقدّم بالرتبة ، مثل تقدّم امام بر مأموم . تقدّم بالشرف ، مثل تقدّم فاضل بر مفضول .

(۷۹ـ۷۸)

بیان ایرادیست باینطور که تجرید ماهیّت از وجود در تحلیل عقلی أیضاً نحوی از وجود است برای ماهیّت در نفس الامر . پس چگونه قاعدهٔ فرعیّه در اتّصاف ماهیّت بمطلق وجود محفوظ خواهد بود ، بااینکه تجرید از أنحاءِ مطلق وجود است ؟ ودر جواب میفرماید که این تجرید با اینکه نحوی از مطلق وجود است ، عقل راست که ملاحظه نکند آنرا در نزد این تحلیل، وملاحظه نکند این را که وی نحوی از وجود است . پس متّصف میشود ماهیّت بوجود مطلقی که تجرید کردیم آنرا از وی . پس این ملاحظه را که عبارتست ازخالی نمودن ماهیّت از جمیع وجودات، حتّی از این ملاحظه که نیز نحوی از وجود است ، واز این تخلیه که ایضاً

که از مراتب نفس الامر وواقع باشد ، ولا بدّ است که از برای وی تحقق مّائی فی الجمله سابق بر نقیضین بوده باشد ، مثل مرتبهٔ ماهیّت بالنسبة بسوی عوارض ، زیرا که از برای وی وجودی است با قطع نظر از عارض ومقابل آن ـ مانند جسم بالنسبة بسوی بیاض ـ ونقیض آن . ونیست از برای ماهیّت مرتبهٔ وجودی با قطع نظر از وجودش . پس قیاس عروض وجود از برای ماهیّت بعروض بیاض از برای جسم ، وقیاس خلوّش از وجود وعدم بخلوّ جسم در مرتبهٔ وجودش از بیاض ولا بیاض ، قیاس بلا جامع است ـ یعنی دو چیزیرا که در واقع با هم شباهتی ندارند ، وجهة اشتراکی در آنها نیست ، بیکدیگر قیاس کردن وحکم یکیرا بر دیگری جاری نمودن ـ زیرا که قیام بیاض ومقابلش بجسم فرع بر وجود است ، وقیام وجود بماهیّت فرع بر وجودش نیست، زیرا که وجودی ندارد مگر بوجود ، بخلاف جسم که وی را وجودی است بدون بیاض ومقابلش .

(۷۷)

میفرماید : بعد از آنکه سابقاً گفته شد که عارض ماهیّت عبارت است از چیزیکه در خارج عین ماهیّت باشد ، ودر تحلیل عقلی غیرآن ، تحقیق در این مقام این است که عقلراست اینکه تحلیل کند موجودرا بسوی ماهیّتی ووجودی ، ودر این تحلیل تجرید کند هر یکرا از دیگری ، وحکم کند بتقدّم احدهما علی الآخر واتّصافش بدان : امّا بحسب خارج ، پس اصل وموجود بالذات وجود است فقط ، بجهة اینکه وی صادر از جاعل است بالذات ، وماهیّت متّحد است با آن ، ومحمول

ومعروض آن عارض نباشد. پس عروض وجود یا از برای ماهیّت موجوده است، یا غیر موجوده ــ یعنی معدومه، ــ یا نه موجوده ونه معدومه جمیعاً. پس اوّل، که عروض از برای ماهیّت موجوده باشد، مستلزم دور است یا تسلسل، زیرا که ماهیّت موجوده یا موجود است بهمین وجود، ولازم آید دور، ویا موجود است بوجودی دیگر، ولازم آید تسلسل. وثانی، که عروض وجود از برای ماهیّت معدومه است، موجب تناقض است، زیرا که با اتّصاف بعدم لازم آید متّصف بوجود نیز باشد. وثالث، که عروض وجود از برای ماهیّتی است که نه موجود است ونه معدوم، مقتضی ارتفاع نقیضین است، بجهة اینکه وجود وعدم نقیضند، وهرگاه ماهیّت متّصف بهیچکدام نباید، لازم آید ارتفاع نقیضین.»

(۷۶)

دفع دخلی است باین تقریر که ارتفاع نقیضین از مرتبه جایز است، بلکه واقع، پس چه ضرر دارد؟ که عروض وجود از برای ماهیّتی باشد که در مرتبهٔ ذات نه موجود باشد ونه معدوم، چنانچه حکما گفته اند «الماهيّة من حيث هي ليست الاّ هي؛ ولو سئل بطرفي النقيض، فالجواب السلب لكلّ شيء.» ومراد این است که ماهیّت هرگاه بحسب ذات با قطع نظر از جمیع امور زائده وصفات ملاحظه شود، غیر از ذات وذاتیّات وی همه چیز از او سلب شود، حتّی نقیضین. واین بعینه ارتفاع نقیضین است، واین را ارتفاع نقیضین از مرتبه گویند، وباطل ندانند. ومصنّف میفرماید که این اعتذار فایده ندارد در اینجا، بجهة اینکه مرتبهٔ که خلوّ نقیضین از او جایز است، آن مرتبه ایست

در خارج ، پس یا این است که مغایرتی بحسب معنی ومفهوم با هم دارند ، یا نه . وعدم مغایرت باطل است ، والا لازم آید که انسان مثلاً با وجود دو لفظ مترادف باشند . وهمچنین لازم آید که « الانسان موجود » ، یعنی حمل موجود بر انسان ، چون حمل شیء بر نفس بی‌فایده باشد . وهمچنین مفاد « الانسان موجود » و « الانسان انسان » یکی باشد . وهرآینه ممکن نباشد تصوّر یکی از آن دو با غفلت از دیگری . ونیز مفاسد دیگر وتوالی باطلهٔ دیگر که در کتب متداوله [redacted] است ، لازم آید ؛ وبطلان هر یك از این توالی مستلزم بطلان مقدّم است . پس عدم مغایرت ظاهر شد که باطل است ، ومعیّن وثابت شد شقّ اوّل ، که عبارت است از مغایرت وجود وماهیّت با یکدیگر بحسب معنی ومفهوم در نزد تحلیل ذهنی ، با اینکه ذاتاً وهویّةً در نفس الأمر متّحدند .

[redacted]

چونکه همان اشکالی که در اتّصاف ماهیّت بوجود بحسب خارج وارد می‌آمد ، نیز بحسب اعتبار عقل وارد آید ، لهذا مصنّف در صدد بیان کیفیّت اتّصاف ماهیّت بوجود بحسب اعتبار مغایرت اتّصافیه در ظرف تحلیل عقلی ، که آن نیز نحوی از انحاءِ وجود شیء است فی نفس الامر بدون تعمّل و اختراع عقل برآمده ، میفرماید « وذلك ـ یعنی واین کلام ، یعنی این اشکال ـ بجهة این است که هر موصوف بصفتی یا معروض از برای عارضی‌را لا بدّ است از مرتبه‌ئی از وجود ، که متقدّم باشد بحسب آن مرتبه بر آن صفت وبر آن عارض در حالتیکه موصوف بآن صفت

بعد از وجود موصوف ، پس لازم آید که وجود متقدّم باشد بر خودش ، وماهیّت موجود باشد پیش از خودش . وهر دو ممتنع است .

وأیضاً لازم آید تکرار وجود شیء واحد از جهة واحده ، هرگاه وجودیکه جزء ماهیّت است ، یا عارض آن ، غیر از وجود کلّ ومعروض باشد ؛ یا تسلسل در مراتب مجتمعه از افراد وجود ، هرگاه وجودیکه جزء است ، یا عارض ، عین وجود کلّ ووجود معروض باشد . واین تسلسل با اینکه باطل است ومحال ببراهینی که در محلّ خودش بیان شده ، وبا اینکه مستلزم است انحصار ما لایتناهی‌را بین حاصرین ـ یعنی وجود وماهیّت ـ مستلزم مدّعاست بدلیل خلف ، زیراکه مدّعا این است که وجود عین ماهیّت است در خارج ، وهرگاه فرض شود که وجود عارض ماهیّت است ، لازم آید که عارض نباشد ' بلکه عین وی باشد ، بجهة اینکه قیام جمیع وجودات بحیثیّتی کـه هیچ وجود عارضی خارج از آن نباشد ، مستلزم است از برای آن ماهیّات وجودی غیر عارض ، زیرا که معروض موجود باشد قبل از عارض ، والا لازم آید که آن چیزیکه جمیع فرض شده است ، جمیع نباشد ، بلکه بعض از جمیع باشد ، زیرا که آن وجودیکه مجموع معروضات بدان موجودند ، نیز عارض باشد ، ودر مجموع اعتبار آن نشده بود . لکن بر این برهان خلف ایرادی وارد است ، که در صورتی صحیح باشد ، که مجموع ماهیّات موجود باشد بوجودی علیحده ؛ و نه چنین است ، کما هو رأی المصنّف ـ رحمة الله علیه .

پس هرگاه ثابت شد که وجود هر ممکنی عین ماهیّت اوست

که بیك وجود موجودند بالذات. پس ناطق از مشتقّات ومفاهیم ذاتیّه است. وهرگاه گفته شود «الانسان ضاحك»، نیز مناط این حمل اتّحاد انسان است با ضاحك در وجود، که بیك وجود موجودند؛ ولی انسان بالذات، وضاحك بالعرض وبالتبع. ولی در نزد آن مدقق، چون وجود حقیقتی ندارد، ومناط حمل باتّحاد در وجود نتواند بود، پس مناط ذاتیّت وعرضیّت نه چنین باشد که ما گفتیم؛ بلکه باین نحو گوید که مفهوم ذاتی مفهومی است که در جواب «ما هو؟» گفته شود، وعرضی مفهومی است که در جواب «ما هو؟» واقع نشود. پس فرق میان ناطق وضاحك در نزد او بمحض اینست که ناطق در جواب «ما هو؟» گفته شود، وضاحك نشود. ومصنّف بعد از ذکر این اقوال میفرماید «وهذا کلّه من التعسّفات». ومرادش بتعسّف تجاوز از حقّ است.

(۷۳_۷٤)

وجود هر ممکنی عین ماهیّت اوست در خارج ومتّحد با وی بنحوی از اتّحاد ـ یعنی اتّحاد امر عینی با امر اعتباری ـ بجهة آنکه ثابت ومحقّق شد از بیانات سابقه که وجود حقیقی که مبدای آثار ومنشای احکام است، وموجودیّت ماهیّت بدو است، وطارد عدم است از ماهیّت، امریست عینی وحقیقتی است خارجیّه. پس اگر وجود هر ماهیّتی در خارج عین وی نباشد، واتّحاد با وی نداشته باشد، هرآینه یا جزء از آن ماهیّت خواهد بود، یا زائد وعارض بر آن، وهر دو شقّ باطل است، زیراکه وجود جزء قبل از وجود کلّ است، ووجود صفت

ثبوت شیئی از برای شیئی فرع بر ثبوت ثبت له نیست ، بلکه مستلزم ثبوت ثبت له است ، زیرا که فرعیّت مقتضی تأخّر است ، ودر وجود مستلزم محالات مذکوره ـ بخلاف استلزام که مقتضی تأخّر ـ نیست . پس ثبوت وجود از برای ماهیّت مستلزم ثبوت ماهیّت است بهمین وجود ، نه بوجود سابق . پس آن محالات لازم نیاید .

وسیّد **المدقّقین** رفته است بسوی انکار ثبوت وجود بالکلّیّة ، وگوید « وجودرا ثبوتی نیست ، نه در خارج ونه در ذهن » ، ومیگوید « وجود محض اعتبار وهم کاذب واختراع اوست ، بجهة اینکه مناط صدق مشتق مانند لفظ موجود اتّحاد مفهوم اوست با شیء ، نه قیام مبدء اشتقاق . وچنانکه مفهوم کاتب وابیض معنائی است بسیط که تعبیر شود از او بدبیر وسفید ، همچنین مفهوم موجود معنائیست بسیط که تعبیر شود از او به هست . پس موجودیّت شیء عبارت باشد از اتّحاد وی با مفهوم موجود ، نه قیام وجود باو قیاماً حقیقیّاً او انتزاعیّاً . ومحتاج نیست بسوی وجودی أصلاً . »

پس واجب الوجود در نزد این مدقّق عین مفهوم موجود باشد ، نه عین وجود که بی أصل وحقیقت است . وهمچنین ممکن موجود مصداق مفهوم موجود است ، نه وجود ، واتّصاف بجمیع مشتقّاترا چنین داند . وفرق بین ذاتی وعرضی در مشتقّات در نزد این مدقّق ، باتّحاد در وجود که مناط حمل است در نزد ما ـ در ذاتیّات بالذات ودر عرضیّات بالعرض ـ نباشد ، چنانکه هرگاه گفته شود « الانسان ناطق » ، در نزد ما مناط این حمل اتّحاد انسان است با ناطق در وجود ، چون

اتّصاف تحقّق پذیرد ، واشکال وارد آید . ودفعش اعسر ، زیرا کـه بر تقدیر عینیّت اتّصاف منحصر شود در ذهن ، که ماهیّت باعتبار وجود ذهنی متّصف باشد بوجود خارجی ، وقاعدهٔ فرعیّه متمشّی گردد . لکن برتقدیر اعتباریّت ، اتّصاف هم در ذهن باشد وهم در خارج ، ودر هر اتّصافی لازم است تقدّم ماهیّت بالوجود . واشکال بنحویکه بر تقدیر اعتباریّت دفع شد ، دفع شود .

لکن حقّ حقیق بتصدیق این است که وجود ـ چه عینی وخارجی باشد ، وچه اعتباری وعقلی ـ نفس ثبوت ماهیّت ووجود آن است ، نه ثبوت شیئی با وجود شیئی از برای آن . وبین این دو معنی فرقی است واضح وآشکار . وآن معنائیکه مجرای قاعدهٔ فرعیّهٔ مذکوره است ، ثبوت شیئی از برای شیئی است ، نه ثبوت شیء فی نفسه فقط . پس هر گاه بگوئیم « زید موجود » مثل اینست که گفته باشیم « زید زید » بملاحظهٔ عینیّت مابین وجود وماهیّت . پس قاعدهٔ فرعیّه در او جاری نگردد .

وچون جمهور غافل از این دقیقه بودند ، در اضطراب افتادند ، وهر یك براهی رفتند ، چنانکه **خطیب رازی** رفته است بسوی تخصیص قاعدهٔ کلّیّهٔ فرعیّهٔ عقلیّه ـ مراد بقاعدهٔ کلّیّهٔ فرعیّهٔ عقلیّه : قضیّهٔ ثبوت شیء لشیء فرع علی ثبوت المثبت له است ـ بما سوای صفت وجود ، یعنی ثبوت هر چیزی از برای موصوفش مستلزم فرعیّت است ، یعنی موصوف باید متقدّم باشد بالوجود بر صفت الا در وجود ، کـه ثبوت یا وجود ماهیّت پیش از آن جایز نیست ، بجهة لزوم محالات مذکوره .

و **محقّق دوّانی** رفته است بسوی تبدیل فرعیّت باستلزام ، یعنی

اشکالات سابقه است .

پس در صدد جواب بر آمده ، میفرماید کـه ورود این اشکال خصوصیّتی با عینیّت وجود ندارد ، بلکه ورودش بر انتزاعیّت وجود واعتباریّت آن مشکلتر است ، زیرا که بر فرض عینیّت ـ یعنی خارجیّت ـ اتّصافی ما بین حقیقت وجود وماهیّت صورت نبندد ، زیرا که متّحدند با یکدیگر در خارج . وبر تقدیر اعتباریّت وانتزاعیّت ، چون مغایرت بینهما ظاهر است ، پس وجود صفت باشد از برای ماهیّت ، واتّصاف تحقّق پذیر است . پس کیفیّت اتّصاف مشکل شود ، بجهة آنکه اتّصاف ماهیّت بوجود بر فرض اینکه وجود اعتباری باشد ، ومراد بآن کون مصدری ، مصداق ماهیّت حصول ماهیّت است . وحال آنکه ماهیّت بهر اعتباری که اخذ شود ، صاحب کون مصدری است ، پس تقدّم وی بحسب مطلق کون تصوّر نشود بر مطلق کون ، یعنی ماهیّت بدون کون مصدری متصوّر نباشد ، تا متّصف تواند شد به کون مصدری ، بخلاف اینکه هر گاه وجود امر حقیقی باشد ، وماهیّت‌را تحصّلی عقلی غیر وجود خارجی ، یعنی بنابر این تقدیر ، چون ماهیّت‌را تحصّلی باشد ورای وجود خارجی ، اتّصاف متصوّر باشد . وبنابر اوّل ، چون ماهیّت انفکاك از تحصّل اعتباری ندارد ، پس اتّصاف متصوّر نگردد .

پس ظاهر شد که ورود این شبهه بنابر اعتباریّت وجود اظهر است ، زیرا که بر تقدیر عینیّت وجود با ماهیّت متّحدند : در خارج با وجود خارجی ، ودر ذهن با وجود ذهنی ، اتّصاف متحقّق نشود ، تا اشکال وارد آید . لکن بر تقدیر اعتباریّت وجود ، چون مغایرت با ماهیّت،

پس وجود موجود نباشد .

(۶۸)

در جواب میفرماید کـه بیانات سابقه کافیست از برای دفع این سؤال ، زیرا که با عینیّت وجود وماهیّت در خارج ، نسبتی در خارج متحقّق نباشد . واگر نسبتی باشد در ظرف مغایرت ، بحسب اعتبار عقلی است . ودر این هنگام نسبت‌را وجودی باشد ، که بحسب خارج وواقع عین وی باشد ؛ ومغایرتی با هم نداشته باشند مگر بحسب اعتبار عقلی دیگر . وپس از این اعتبار نسبتی دیگر ووجودی دیگر ملحوظ گردد . ومثل این تسلسل که نسبت باعتبار عقل است ، باطل نباشد ، زیرا که بانقطاع اعتبار منقطع گردد ، یعنی هرگاه نسبت‌را ووجود نسبت‌را عقل ملاحظهٔ تفصیلی نکند ، وتفکیك بینهما ننماید ، نسبتی دیگر متحقّق نگردد . واین مطلب کمال وضوح یابد بعد از این کـه بیان ارتباط بین ماهیّت ووجود بحسب حالشان در نزد تحلیل خواهد شد .

مشعر پنجم

(۶۹ـ۷۲)

غرض بیان کیفیّت اتّصاف ماهیّت است بوجود بنحویکه اشکالی لازم نیاید ومحالی مترتّب نشود . میفرماید که شاید ایراد کنی کـه اگر وجودرا أفراد حقیقیّه باشد ، در ماهیّات غیر از حصص هرآینه باید این وجود ثابت باشد از برای ماهیّت . وحال آنکه ثبوت شیء از برای شیء فرع است بر ثبوت ثبت له ، پس لازم آید که ماهیّت قبل از ثبوتش ثابت باشد ، چنانچه سابقاً ذکـر شد . واین بعینه یکی از

موجودیّتش است از برای جسم. امّا عرضی که عبارت از وجود است، چنین نیست؛ بلکه وجودش فی نفسه عین وجود موضوع است، نه وجود عرضی در موضوع، مثل وجود انسان.

[redacted]

بیان فرقی دیگر است باینطور که اعراض محتاجند در تحقّقشان بسوی موضوع، مانند بیاض که بدون جسم موجود نشود، ووجود در تحقّق محتاج بسوی موضوع نیست، بلکه امر بعکس است، وموضوع محتاج است بسوی او در تحقّق، چنانکه انسان بی وجود تحقّق نپذیرد.

(٦٦)

بعد از آنکه معلوم شد وجود از سنخ ماهیّات نیست، وبالذات نه جوهر است ونه عرض، میفرماید که چون وجود وماهیّت متّحدند در خارج، وحکم احد المتّحدین دیگریرا میگیرد، وجود جوهر جوهر است بعین جوهریّت آن جوهر، نه بجوهریّت دیگر؛ ووجود عرض عرض است بعین عرضیّت آن عرض، نه بعرضیّت [redacted].

(٦٧)

هرگاه وجود موجود باشد از برای ماهیّت باعتبار اینکه صفت است از برای وی وقائم باوست، پس دارای نسبتی خواهد شد بسوی آن، یعنی نسبتی نیز بینهما متحقّق وموجود باشد. پس نسبت‌را نیز وجودی دیگر خواهد بود، وآن وجود دیگررا نیز نسبتی دیگر بسوی آن نسبت اولی، وهمچنین است کلام در وجود نسبت نسبت، ولازم آید تسلسل. پس چون تسلسل باطل است، واز موجودیّت وجود لازم آمده،

وماهیّات است ، وحقیقت وجود عین خارجی . وهمچنین گفته شود در فصل ونوع وعرض عامّ وخاصّ ، چنانچه مصنّف گوید که این امور از اقسام کلّیّاتند ، وحقیقت وجود عین شخصی خارجی .

(٦٢)

دفع دخلی است که وجودرا بعضی از اعراض عامّه شمرده اند ، وگویند : عارض ماهیّت است ، بلکه لفظ عرض نیز بر او اطلاق کرده اند ، چنانچه خواهد آمد . پس چگونه شما گفتید : عرض عامّ نیست ؟ وتقریر جواب این است که آن چیزیرا که عرض عامّ دانسته اند واز مفهومات شامله شمرده اند ، مفهوم وجود ، یعنی موجودیّت مصدریّه است ، نه حقیقت وجود ، ومحلّ نظر ما حقیقت وجود است .

(٦٣)

دفع دخل دیگر است ، یعنی اگر گویند که بعض حکما لفظ عرض بر وجود اطلاق کرده اند ، جواب این باشد که مراد از آن مفهوم عامّ عقلی است . ونیز عرضیّتش چون سایر اعراض نیست ، که عارض موضوع شوند ، مانند سواد وبیاض ؛ بلکه مراد از عرضیّت آن خارج محمول است ، یعنی از ماهیّات خارج است ، وحمل شود بر آنها چنانکه گویند : الانسان موجود .

(٦٤)

وجه دیگر است از برای مخالفت عرضی که وجود است با سایر اعراض ، وآن چنان است که وجودات أعراض فی انفسها عین وجوداتشان است از برای موضوعاتشان ، یعنی موجودیّت سواد مثلاً فی نفسه عین

الجوهر ابیض؛ ودر ما نحن فیه باید گفته شود: الجوهر وجود أو کیف بمواطاة. وهمچنین است کمّ وسایر مقولات، پس هر یك از این مقولات لازم آید که مندرج باشند در تحت دو جنس عالی. پس هر یك از اینها بملاحظهٔ ضمیمهٔ فصلیّه لازم آید دو ماهیّت نوعیّه باشند، یعنی یك شیء هم جوهر باشد هم کیف، یا هم کمّ باشد وهم کیف وهکذا.

(۶۰)

این مقولات ـ یعنی جوهر و کمّ و کیف وغیرها ـ از اقسام ماهیّت ومعانی کلّیّه اند، که عارض شود آنهارا جنسیّت ونوعیّت وذاتیّت وعرضیّت. امّا حقایق وجودیّه که هویّاتی هستند عینیّه وذواتی شخصیّه، غیر مندرج در تحت کلّی ذاتی وعرضی معروض نشوند از برای جنسیّت ونوعیّت. وذاتیّت وعرضیّت، مثلاً: جوهر ماهیّتی است کلّیّه که حقّ او در خارج این است که موجود باشد لا فی موضوع؛ وکیف ماهیّتی است کلّیّه که حقّش در خارج این است که قبول نکند قسمت‌را ونه نسبت‌را. وهمچنین تقریر شود در سایر مقولات. پس ساقط شد ایراد باینکه وجود لازم است جوهر باشد، یا کیف یا کمّ یا عرض دیگر از اعراض.

(۶۱)

امّا اینکه جنسی از برای وجود نیست، بجههٔ این است که وجود اعمّ اشیاء است. وأمّا اینکه فصلی از برای او نیست، بجههٔ این است که چیزیکه جنس ندارد، فصل ندارد. وأمّا اینکه ماهیّت ندارد، بجههٔ این است که حقیقتی است عینیّه، وماهیّت از امور عقلیّه است. وامّا اینکه خود وجود جنس نیست، بجههٔ این است که جنس از سنخ مفاهیم

نتواند بود ، زیرا که ما تعقّل میکنیم وجودرا با شكّ در موجودیّت آن ؛ پس وجود زائد بر وی باشد ، ولازم آید تسلسل چنانچه ذکر شد . لیکن بنابر تحقیق ما در اصل ، یعنی اصل مسألهٔ وجود یا در بدو امر ، که وجود در خارج متّحد است با ماهیّت ، وزائد بر او نیست ، وعروضش مر ماهیّت را عروض خارجی وذهنی هیچکدام نیست مگر بحسب تحلیل وتعمّل عقل ، چنانچه بیان شد ، پس هر دو اساس وهر دو بنیان ـ یعنی مبنای سؤال والزام که زیادتی وجود است بر ماهیّت ـ منهدم وخراب شد .

(٥٩)

یعنی اگر وجود موجود باشد در خارج ، ومسلّم است که جوهر نیست بجهة اینکه معنای صفتی وقائم بموصوف وماهیّت است ، پس لازم آید کیف باشد ، زیرا که هیئتی است در شیء ، یعنی ماهیّت ؛ وتعریف کیف بر او صدق میکند ، بجهة آنکه هیئتی است قارّة ، که محتاج نیست در تصوّرش بسوی اعتبار تحیّز واضافه بسوی امری خارج ، چنانچه در تعریف کیف گفته اند . پس لازم آید علاوه بر مفاسد سابقه ، که عبارتست از تقدّم موضوع ـ یعنی ماهیّت ـ بر وجود بالوجود ، که مستلزم دور یا تسلسل است بودن کیف اعمّ اشیاء مطلقاً ، زیرا که وجود که اعمّ اشیاء است لازم آید کیف باشد . وهمچنین بودن جوهر کیف بالذات ، بجهة اینکه وجود که کیف است ، بر جوهر صادق است . وبودن جوهر کیف بالذات بملاحظهٔ این است که کیف بالعرض بودنش استحاله ندارد ، زیرا که کیفیّت باشتقاق بر او حمل شود ، چنانچه گوئی مثلاً :

بملاحظهٔ این است که ما نجد او منشای انتزاع است از برای مفهوم وجود که حمل شود براو ، چنانچه گفته شود : الانسان موجود فی الخارج. ودر وی گفته شود : مفهوم الوجود موجود فی الخارج - زیرا که موجود در ذهن نیز باعتباری موجود در خارج باشد - وبنابر این تسلسل لازم نیاید ، وسلسله منقطع گردد . بلی، از این وجود ثانی نیز مفهوم عامّی ممکن التصوّر است ، چنانچه اوّلاً مراد بود . واین وجود عامّ‌را در اصطلاح وجود انتسابی نامند ، که مخصوص قضایاست ، که وجود منسوب بسوی شیء است ، یعنی هستی آن شیء ، ودر این هنگام انقطاع تسلسل بانقطاع اعتبار است ، یعنی هرگاه این وجود عامّ‌را ملاحظه نکنند ، سلسله منقطع گردد . اگرچه فی الجمله از بیان مصنّف خارج شدیم ، ولی تفصیل مقتضی این بسط وتطویل بود .

(٥٨)

چونکه این سؤال‌را بر دو مسأله ایراد میتوان کرد : یکی در مسأله موجودیّت وجود ، چنانچه بیان شد ؛ ودیگری در مسألهٔ زیادتی وجود بر ماهیّت ، چنانچه مصنّف اشاره بدان فرمود ؛ ودر این صورت الزام میشود برکسیکه قائل بزیادتی وجود است بر ماهیّت ، واستدلال کرده بر مسألهٔ خود بنحو این ایراد ، وآن چنانست که گوئیم : ما تعقّل میکنیم ماهیّت‌را با شكّ در وجودش یا غفلت از آن ، وچون امر معقول غیر از امر مشکوك فیه یا مغفول عنه است ، پس وجود زائد باشد بر ماهیّت . پس الزام کرده میشود باین طور که هرگاه وجود زائد بر ماهیّت باشد در خارج ، باید موجود باشد ؛ وموجود

وجود. وآنچه در وجود اوّل گفته شد، در او نیز جاری شود، وتسلسل لازم آید. وچون تسلسل باطل است، پس باید وجود امر اعتباری باشد.

(٥٧)

تفصیل جواب این است که مراد سائل از وجود یا حقیقت وجود است، یا مفهوم آن. پس اگر مرادش حقیقت وجود باشد، اوّلاً اعتراف کرده است باینکه وجودرا حقیقتی است. وثانیاً گفته شود که حقیقت وجود که امری است خارجی، وحقیقتی است عینیّه، ممتنع است تصوّر آن وحصول آن در ذهن، زیرا که وی امری کلّی ومفهومی عامّ نیست، که ممکن التصوّر باشد؛ بلکه وجود هر موجودی عین خارجی اوست، وعین خارجی ممکن نیست ذهنی شود، زیرا که مستلزم انقلاب حقیقت است ـ انقلاب حقیقت مستلزم سلب شیء از نفس است، وبالبدیهة محال است، یعنی لازم آید که شیء باآنکه خودش است، چیز دیگر باشد، وچیز دیگر بودن مستلزم این است که خودش نباشد. ـ وعلم بحقیقت وجود ممکن نباشد، مگر بحضور اشراقی وشهود عینی، ودر این هنگام شکّ در هویّت وی متصوّر نیست.

وهرگاه مراد سائل از وجود مفهوم وی باشد، جواب گفته شود که تصوّر وی ممکن است، زیرا که از سنخ مفاهیم ومعانی کلّیّه است، ودر این هنگام موجود باشد بوجود ذهنی. لیکن این وجود ثانی موجودیّت مفهوم وجود است، وامری است عینی، وممتنع التصوّر بجهة لزوم انقلاب، چنانچه اشاره بدان شد. وعینی بودن آن

که نامیده میشوند به «عرضیّات». وتقدّم وجود برماهیّت مثل تقدّم علّت برمعلول نیست، ومثل تقدّم قابل برمقبول نیز نیست، بلکه مثل تقدّم ما بالذات است برما بالعرض، ومثل تقدّم ما بالحقیقة است بر ما بالمجاز.

وخلاصهٔ مطلب این است که ما هر یك از شقوق ثلاثه‌را که بخواهیم، اختیار توانیم کرد. پس هرگاه بگوئیم: ماهیّت مقدّم است بر وجود، صحیح است. ومراد این باشد که در تصوّر مقدّم است.

وهرگاه گفته شود که تصوّر نیز وجودی است از برای آن، وآن وجود نیز باید متأخّر از آن باشد، تصدیق کنیم وگوئیم: ماهیّت مقدّم است بر این وجود أیضاً وهکذا؛ واین تسلسلی که لازم آید، چون بحسب ملاحظهٔ عقل است وبسته باعتبار وی، منقطع میشود بانقطاع اعتبار، زیرا که هرگاه تجدید نظر در آن وجود تصوّری نشود، عارضیّت وتأخّر از برای وجود تصوّر نشود، وسلسله منقطع گردد، ومحالی لازم نیاید. وهرگاه گوئیم که وجود متقدّم است بر ماهیّت، نیز صحیح باشد. ومراد این باشد که وجود در خارج اصل است در تحقّق، وماهیّت تابع آن. وهرگاه گوئیم معند باهم، نیز صحیح باشد. ومراد این باشد که در خارج متّحدند، واحد المتّحدَین منفكّ از دیگری نیست؛ پس مع باشند.

(٥٦)

میفرماید: گاهی تصوّر میشود وجود با شكّ در اینکه موجود است یا نه. وبملاحظهٔ اینکه امر متصوّر غیر از امر مشکوك فیه است، پس وجود وجود باید زائد بر او باشد. ونقل کلام کنیم بر سر آن

نزد تجرید از کافّهٔ وجودات وجودی نباشد، پس چگونه حکم بمعیّت توان کرد؟

جواب گوئیم که ماهیّت‌را، من حیث هی هی وباعتبار تجرید عقل اورا از کافّهٔ وجودات، یك نحو ثبوتی باشد، چنانچه بعد از این بیان خواهد شد، وباین اعتبار معیّت متصوّر باشد.

وحاصل این است کـه ماهیّت ووجود در خارج تقدّم وتأخّری ندارند، ومتّحدند باهم. وهرگاه گفته شود معند با یکدیگر در واقع، مراد این باشد که وجود موجود است بذاته وماهیّت متّحد با وی. پس هرگاه گفته شود: فاعل افاده کرده است ماهیّت‌را، مقصود این باشد که افاده کرده است وجود آنرا. وهرگاه گفته شود: افاده کرده است وجودرا، غرض این باشد که افاده کرده است خود وجودرا. پس وجود هرچیزی فی نفسه مصداق باشد از برای حمل ماهیّت آن چیز برآن. پس تقدّم وتأخّری بر یکدیگر ندارند. وهرگاه حکم بر تقدّم و تأخّر شود، چنانکه **محقّق طوسی** فرموده کـه «بحسب خارج وجود مقدّم است بر ماهیّت، وبحسب ذهن ماهیّت مقدّم است بر وجود» بملاحظهٔ این است که اصل در تحقّق ودر صدور بحسب خارج وجود است، وماهیّت منتزع از آن ومترائی در آن؛ وبحسب ذهن، چون ماهیّت موصوفست ووجود صفت، پس ماهیّت را یك نحو تقدّمی باشد بر وجود؛ پس باعتبار اینکه وجود اصل است در تحقّق، وبذاته مصداق است از برای بعض معانی کلّیّه که عبارتند از ماهیّات وذاتیّات، چنانکه بواسطهٔ وجودی دیگر ــ که عارض شود برآن ــ وجود مصداق است از برای معانی دیگر

هیچ چیز برخودش متقدّم ومتأخّر نباشد، ومع نیز نتواند بود؛ بلکه اتّصاف ماهیّت بوجود امری است عقلی، چنانکه گذشت.

(۵۵)

این دفع دخل مقدّریست، باینطور که هرگاه اتّصاف ماهیّت بوجود در عقل باشد، لازم آید که در عقل ماهیّت موجود باشد قبل الوجود، ونقل کلام بر سر آن وجود شود، ولازم آید دور یا تسلسل. ویا باینطور که هرگاه وجود در عقل صفت باشد از برای ماهیّت، کفایت میکند از برای اجزای شقوق ثلاثة ــ که عبارتست از تقدّم ماهیّت بر وجود، وتأخّرش از او، ومعیّتش با آن. ــ وحاجتی نیست بسوی اینکه وجود در خارج از برای ماهیّت باشد مثل بیاض نسبت بجسم.

وتقریر جواب اینست که عارضیّت وجود از برای ماهیّت باینطور است که عقل میتواند ملاحظه کند ماهیّت‌را من حیث هی هی، در این حال که مجرّد باشد از وجود، یعنی ملاحظه کند ماهیّت‌را با ذهول از وجود وغفلت از آن؛ وعدم اعتبار آن نه اعتبار عدم آن. پس در این هنگام می یابد وجودرا خارج از ماهیّت وصفت وعارض از برای وی. پس هرگاه تجدید سؤال شود در نسبت بین وجود وماهیّت در نزد تجرید، گفته میشود در جواب که بحسب این تحلیل وتعمّل عقل ماهیّت ووجود معند، وتقدّم وتأخّری ندارند، یعنی دو معلولند از برای علّت واحده، بمعنای اینکه وجود موجود است بنفسه ومجعول است بالذات، وماهیّت موجود است بالتبع وبالعرض. وهرگاه گفته شود که معیّت بین وجود وماهیّت موقوف است بر وجود طرفین، وحال آنکه ماهیّت‌را در

یعنی پس از آنکه عقل ملاحظه کند ماهیّت‌را با قطع نظر از وجود، ووجود در خارج‌را جداگانه ملاحظه کند، حکم کند باتّصاف ماهیّت بوجود، واین بیان سابقاً اشاره بدان شده، ولاحقاً توضیح نیز خواهد یافت.

(۵۳)

تفصیل سؤال این است که هرگاه وجود موجود باشد در خارج، باید یا مقدّم باشد بر ماهیّت، یا مؤخّر، یا با هم باشند بدون تقدّم وتأخّر. پس اگر مقدّم باشد، لازم آید که مستقلاً بدون ماهیّت حاصل شده باشد قبل از ماهیّت. پس لازم آید تقدّم صفت بر موصوفش وتحقّقش بدون آن. واگر مؤخّر باشد، لازم آید که ماهیّت قبل از وجودش موجود باشد، ومفسده‌اش همان است که در سؤال سابق ذکر شد ــ که گفتیم تقدّم شیء بر نفس ودور وتسلسل لازم آید. ــ واگر مع باشند، معیّت مقتضی آن است که هر یك موجود باشند بوجودی مستقلّ. ونقل کلام کنیم بر سر آن وجود از برای ماهیّت، وگوئیم: یا متقدّم است بر ماهیّت، یا متأخّر، یا معند. ولازم آید آنچه پیش لازم آمد. وبطلان جمیع توالی مستلزم بطلان مقدّم است. پس لازم آید که وجود موجود نباشد.

(۵٤)

حاصل جواب این است که دانسته شد که اتّصاف ماهیّت بوجود در خارج نیست مانند اتّصاف جسم ببیاض، تا هر یك‌را ثبوتی باشد علیحده، تا تصوّر شود بینشان این شقوق ثلاثة ــ یعنی تقدّم وتأخّر ومعیّت. ــ پس هیچ یك را تقدّم وتأخّری بر دیگری نیست. ومعیّت نیز نباشد، زیرا که

وجود مقبول . پس لازم آید که وجود ماهیّت من حیث هی قابلة مقدّم باشد بر وجود خودش من حیث هو مقبول . پس اگر ملاحظه شود این تقدّم در وجود ، لازم آید تقدّم شیء بر نفس ، زیرا که لازم آید که وجود ماهیّت بر خودش مقدّم باشد ، یعنی بر وجود . واگر ملاحظه شود در ماهیّت ، پس لازم آید که ماهیّت متقدّم باشد بالوجود علی الوجود . وبا اینکه این تقدّم فی نفسه باطل است ، بالضرورة که تقدّم شیء باشد بوجوده علی وجوده ، مستلزم دور وتسلسل است ، زیرا که وجود سابق نیز صفت باشد از برای ماهیّت وماهیّت قابل آن ، وتقدّم قابل بر مقبول مقتضی آن است که ماهیّت قبل از آن وجود نیز موجود باشد ، پس یا موجود خواهد بود بوجود اوّل ، ولازم آید دور ؛ ویا بوجود دیگر ، ولازم آید تسلسل .

(۵۲)

حاصل جواب اینست که وجود اگر چه موجود است در خارج وصفت عینیّه است از برای ماهیّت ، لیکن مناط موجودیّت ماهیّت واتّصاف وی بوجود نه بعروض وجود است بر ماهیّت وقیامش بدان در خارج ، بلکه بنحو اتّحاد در خارج است . پس لازم نیاید که ماهیّت بحسب خارج قابل وجود باشد ولازم آید مفاسد مذکوره . بلی اگر نسبت بین وجود وماهیّت نسبت اتّحادیّه نبود ، بلکه ارتباطیّه بود ، و از قبیل سواد وبیاض بود نسبت بجسم ، قابلیّت ماهیّت از برای وجود در خارج لازم بود . پس در حقیقت اتّصاف وارتباطی بحسب خارج فیما بینشان نیست . واین اتّصاف در ظرف تحلیل است ، زیرا که وجود از عوارض تحلیلیّه است از برای ماهیّت ،

در **حاشیهٔ شرح تجرید** ذکر کرده ، وکلامش این است که موصوف‌را مدخلیّتی در مفهوم مشتقّ نیست ، نه بنحو عموم ونه بنحو خصوص ، زیرا که اگر در مفهوم ابیض مثلاً شیء مأخوذ باشد ، معنی الثوب الابیض الثوب الشیء الابیض خواهد بود . واگر ثوب بخصوصه داخل باشد در ابیض ، معنی این شود که الثوب الثوب الابیض . وهر دو معلوم الانتفاست ، بجهة اینکه تکرار موصوف در صفت عموماً وخصوصاً غیر ملحوظ است ، چراکه مراد از ابیض چیزی است که در لغت فارسی از آن تعبیر کنند به « سفید » . واز کلام محقّق دوّانی معلوم شود اتّحاد عرض وعرضی ــ مراد از عرض مانند بیاض است که « بشرط لا » ماخوذ است ، ومحول بر شیء نشود ، ومراد از عرضی مانند ابیض است ، که « لا بشرط » است ، ومحمول شود بر اشیاء . ــ وچون محقّق دوّانی با سیّد شریف موافق است در مدّعی ، ومخالف است در دلیل ، مصنّف فرموده است « وهو قریب » الی آخره .

(٥٠)

پس دانسته شد که مصداق مشتقّ وما یطابق او أمری است بسیط ، وواجب نیست ترکیب در او بین موصوف وصفت ، وشیء نیز معتبر نیست در صفت ، نه بطور عموم ونه بطور خصوص .

(٥١)

سؤال این است که هرگاه وجود صفت موجوده وخارجیّه باشد از برای ماهیّت ودر خارج عارض شود مر اورا ، پس ماهیّت لا بدّ است از قبول آن در خارج ؛ ولا محاله قابل باید موجود باشد قبل از

ضروری گردد ، وماده‌ٔ امکان منقلب بماده‌ٔ ضرورت گردد .

وچون در اینجا احتمال دخلی است که کسی بگوید : هرگاه مفهوم شیء وذات در مشتقّ معتبر نباشد ، چه شده است نحاةرا که علمای عربیّت واهل لغتند ؟ شیء یا ذات‌را در تفسیر مشتقّات ذکر کرده اند ، وگفته اند : مشتقّ عبارت است از ذات ثبت له المبدأ ؛ یعنی مبدای اشتقاق لهذا در صدد دفع این دخل بر آمده ، میگوید که ذکر شیء در تفسیر مشتقّات بیان است از برای مرجع ضمیری که در آنها است .

تذنیب : وأیضاً هرگاه ذات وشیء خاصّ در مشتقّ معتبر باشد ، لازم آید ـ در انسان وناطق مثلاً ـ مساوات جزء وکلّ ، وجزئیّت شیء از برای خودش ، وتقدّم شیء بر نفس ، زیراکه هرگاه انسان که ذات خاصّ است ، جزء ناطق باشد ، وحال آنکه ناطق جزء انسان است وانسان نیز جزء ناطق ، وجزء جزء شیء جزء آن شیء است ، لازم آید که جزء انسان که انسان است ، مساوی باشند با یکدیگر . وأیضا لازم آید که انسان جزء باشد از برای خودش ، وچون جزء مقدّم است بر کلّ ، لازم آید که انسان مقدّم باشد باعتبار اینکه جزء است بر خودش ، باعتبار اینکه کلّ است . وأیضاً لازم آید در زید کاتب مثلاً تکرّر زید ، زیرا که معنی این باشد که زید زید له الکتابه ؛ وحال آنکه بهیچ وجه تکرّر ملحوظ نباشد .

(٤٩)

یعنی قریب بآنچه از سیّد شریف نقل کردیم **ملا جلال دوّانی**

اینست که در مفهوم مشتقّ مفهوم شیء وذات معتبر نیست ، که اگر معتبر باشد ، یعنی مأخوذ در آن ، هر آینه شیء وذات عامّ است ، یا خاصّ که ما صدق علیه عبارت از آن است . پس هرگاه شیء یا ذات عامّ مأخوذ باشد در مشتقّ ، چونکه مفهوم شیء وذات از عوارض عامّه است نسبت بتمام اشیاء خاصّه وذوات مخصوصه ـ بجهة آنکه بر واجب الوجود نیز اطلاق شوند ، وهرگاه ذاتی بودندی ، جنس بودندی ، ولازم آمدی ترکّب واجب الوجود از جنس وفصل ، وچون باطل است ترکّب واجب الوجود مطلقاً ، پس مفهوم شیء وذات از اعراض عامّه باشند ، ـ پس لازم آید عرض عامّ داخل باشد در فصل ، مانند ناطق که هرگاه مفهوم شیء یا ذات در او مأخوذ باشد ، لازم آید که انسان که نوعی است ، جوهری متقوّم باشد بعرض عامّ ، وتقوّم نوع جوهری بعرض ظاهر البطلان است . وهرگاه مصداق شیء وذات ، یعنی ذات خاصّ وشیء خاصّ ، مأخوذ باشد در مشتقّ ، لازم آید انقلاب مادّهٔ امکان خاصّ بسوی ضرورت مطلقه ، یعنی الانسان ضاحك بالامکان الخاصّ قضیّهٔ ممکنهٔ خاصّه است ، یعنی کتابت وسلب کتابت از برای انسان ضروری نیست ـ امکان ووجوب وامتناع‌را در قضایا هرگاه بحسب نفس الامر ملاحظه کنند ، موادّ گویند ؛ وهرگاه بحسب ذهن یا لفظ ملاحظه کنند ، جهات . ـ وچون مصداق شیء یا ذات له الضحك انسان است ، ومراد از ذات وشیء خاصّ انسان است مثلاً ، پس قضیّة « الانسان ضاحك » در قوّة الانسان انسان له الضحك است . وچون ثبوت شیء از برای خودش ضروری است ، این قضیّه

واجب الوجود ماهیّتی ـ چون انسان یا جوهری دیگر ـ که آن ماهیّت واجب الوجود است » یعنی با واجب الوجود چیز دیگری ملاحظه میشود که آن چیز موصوف است بوجوب وجود ، « چنانچه گاهی تعقّل میشود از واحد که آن ماء است یا انسان ، وآن واحد است . » بعد گفته است « پس در این هنگام فرق است بین ماهیّتی که عارض شود آن را واحد وموجود ، وبین واحد وموجود من حیث هو واحد وموجود ، یعنی هرگاه واحد وموجود من حیث هو واحد وموجود ملاحظه شود ، نفس وحدت ووجود باشد . وهرگاه شیء دیگر ملاحظه شود که مأخوذ باشد با واحد وواجب الوجود ، ذاتی وصفتی ملاحظه شود . پس در نفس معنای واحد وموجود چیزی دیگر مدخلیّت ندارد . واگر ملاحظه شود آن چیز با مفهوم واحد وموجود ، ناشی از خصوصیّات مصادیق است .

(٤٧)

این کلام نظیر دیگر است از برای مطلوب که در **تعلیقات** فرموده که « هرگاه پرسند که آیا وجود موجود است ؟ جواب این باشد که موجود است بمعنای اینکه وجود حقیقتش انّه موجود است ، زیرا که وجود نفس موجودیّت است . » از این کلام شیخ نیز مستفاد میشود که مفهوم موجود مفهومی است بسیط ، وذات وشیئی در او مأخوذ نیست .

(٤٨)

کلمهٔ « أعجبنی » در مقام تعجّب از حسن وخوبی شیئی گفته میشود . وآنچه مصنّف نقل میکند از کلام **سید شریف** در **حواشی مطالع** ، مؤیّد مطلب اوست که موجودیّت وجود باشد . وکلام سیّد

لنفسه ولغیره ، بر سبیل مجاز باشد .

وتقریر جواب این است که این تجوّز در جزء معنی لفظ است ، که ثبوت باشد که اعمّ از لنفسه ولغیره است ؛ ومنافات ندارد که استعمال موجود که ما ثبت له الوجود است ، یا ابیض که ما ثبت له البیاض است ، حقیقت باشد ، زیرا که ممکن است وضع لفظ کلّ بعد از ملاحظهٔ مجازیّت جزء باشد . ــ مراد از « کلّ » لفظ موجود است وابیض ، که عبارتست از ما ثبت له الوجود وما ثبت له البیاض ؛ ومراد از «جزء» لفظ ثبوت است ، که در ضمن موجود وابیض است ، یعنی ما ثبت له الوجود وما ثبت له البیاض ، که ثبوت یکی از اجزای آن است . ــ واینکه ابیض مشتمل است بر امر زائدی بر بیاض ، از جهة خصوصیّت بعض افراد است ، نه از جهة نفس مفهوم ابیض. وهمچنین اشتمال مفهوم موجود بر امر زائدی بر وجود ــ مثل ماهیّت ــ ناشی از خصوصیّات افراد ممکنه است ، نه ازنفس مفهوم مشترك ، چنانچه مفصّلاً بیان شد .

(٤٦)

مقصود از نقل کلام شیخ تنظیر است از برای اتّحاد مفهوم مشتقّ ومبدای اشتقاق ، واشتمال مشتقّ بر امر زائدی بر مبدای اشتقاق . واینکه اشتمال بر امر زائد ، بجهة خصوصیّت مصداق است ، نه بجهة امری که داخل باشد در مفهوم مشتقّ ، چنانچه شیخ میگوید « واجب الوجود گاهی تعقّل میشود نفس واجب الوجود » یعنی شیء دیگر با واجب الوجود ملاحظه نمیشود ، بلکه ملحوظ واجب الوجود است فقط ، « مثل واحد که گاهی تعقّل میشود نفس واحد ، وگاهی تعقّل میشود از آن

عبارت است از ذات ثبت له الوجود . واین اختلاف که سائل ایراد نموده ، ناشی از خصوصیّات مصادیق است ، وراجع بسوی موضوعات ، نه در محمول ومفهوم موجود ، چه معنای بسیط باشد ـ که تعبیر شود از آن در لغت فارسی به « هست » ومرادفات آن ، ـ وچه مرکّب باشد ـ که تعبیر شود از آن بذات ثبت له الوجود ، ـ چنانچه دانسته شد . لکن هرگاه موجود حمل شود بر وجود بمعنای بسیط ، خصوصیّت موضوع ، یعنی وجود ، مقتضی است که از باب وحدت موضوع ومحمول باشد . وفرق این باشد که یکی «بشرط لا » است ، ودیگری « لا بشرط » . وهرگاه حمل شود بر ماهیّت چون انسان مثلاً ، خصوصیّت موضوع مقتضی است که از باب اتّحاد موضوع ومحمول باشد . وهرگاه موجود حمل شود بر وجود بمعنای مرکّب ، خصوصیّت موضوع مقتضی است که از باب ثبوت شیء لنفسه باشد . وهرگاه بر ماهیّت حمل شود ، مقتضی است که از باب ثبوت غیر از برای وی باشد ، زیرا که در صورت اولی وجود از برای وجود ثابت شود ، ودر صورت ثانیه وجود ثابت شود از برای غیر وجود . والا در معنی محمول که ذات ثبت له الوجود است ، هیچ فرق نیست . فاعرف طوره وارفع قدره ، فانّك لا تجد مثله فی غیر هذا الکتاب .

(٤٥)

این کلام دفع دخل مقدّر است . وتقدیرش چنین است که معنای » «ما ثبت له الوجود » و « ما ثبت له البیاض » ثبوت شیء است از برای چیز دیگر ، یعنی معنی حقیقی ثبوت شیء لشیء ثبوت شیء لآخر است . وهرگاه در معنی اعمّ استعمال شود ، یعنی اعمّ از ثبوت شیء

موجود ، زیراکه حمل موجود بر وجود وغیر وجود بمعنای واحد است ، بجهة آنکه معنای موجود یا معنای بسیط است ، که تعبیر شود از آن در لغت فارسی به « هست » ومرادفات آن ، ویا عبارت است از ما ثبت له الوجود بمعنی اعمّ ، سوای آنکه از باب ثبوت شیء لنفسه باشد ، که مرجع آن عدم انفکاکش است از خود ، یا از باب ثبوت غیر از برای آن شیء ، چون مفهوم ابیض ومضاف ، که عبارتست از ما له البیاض وما له الاضافة ، خواه بیاض واضافه عین آن چیز باشد ، چنانچه در نفس بیاض واضافه است ، یا غیر او باشد ، چنانچه در جسم ودر انسان است ، مثلاً چنانچه گویند « انسان أب است » . پس اگر معنی موجود امر بسیط باشد ، ظاهر است که حملش بر جمیع مصادیق بنهج واحد است ، زیراکه هرگاه گفته شود « وجود موجود است » معنی جز این نباشد که « وجود هست » . وهرگاه گفته شود « انسان موجود است » نیز معنی همین باشد که « انسان هست » . پس در هر دو صورت معنی موجود یکی باشد .

وهمچنین هرگاه ما ثبت له الوجود باشد اعمّ از ثبوت شیء لنفسه وثبوت غیره له در جمیع مصادیق ، حملش نیز بر نهج واحد است ، زیراکه هرگاه گفته شود « وجود موجود است » معنی این باشد که ذات ثبت له الوجود ، ولی از باب ثبوت شیء لنفسه . وهرگاه گفته شود « انسان موجود است » نیز معنی همین باشد ، که انسان ذات ثبت له الوجود است ، لکن بمعنای ثبوت غیر ، یعنی وجود از برای وی . پس در این دو صورت نیز معنی موجود یکی باشد ، که

که در موجودیّت محتاجند بسوی ضمیمهٔ وجود .

(٤٣)

چون در جواب سابق گفته شد که وجود ، هرگاه حاصل شود بذاته یا بسبب فاعلی ، در تحقّق محتاج بوجود دیگر نیست ، وبر این تقدیر این سؤال وارد آید که بنابر این حمل موجود بر مصادیقش بر نهج واحد نباشد ، زیرا که هرگاه حمل شود بر ماهیّات ، چنانکه گوئی « الانسان موجود » مراد این باشد که هو شیء له الوجود ؛ وهرگاه حمل شود بر نفس وجود ، چنانچه گفته شود « الوجود موجود » مراد این باشد که هو نفس الوجود ، پس یکی از دو چیز لازم آید : یا اشتراك لفظی در لفظ موجود که اطلاقش بر وجود بمعنائی باشد ، واطلاقش بر غیر وجود بمعنائی دیگر ، چنانچه ذکر شد . ویا عدم موجودیّت وجود ، یعنی عدم اطلاق موجود بر وی . امّا اشتراك لفظی باطل است ، بجهة اینکه اشتراك معنوی ثابت شد ، واشتراك معنوی مقتضی است که حمل موجود بر تمام مصادیق بمعنای واحد ونهج فارد باشد . پس چنانچه در ذوات الماهیّات بمعنی شیء له الوجود است ، در وجود نیز چنین باشد . وهرگاه وجود در موجودیّت شیء له الوجود باشد ، نقل کلام بسوی وجودش شود ، وتسلسل لازم آید . وچون تسلسل باطل است ، لازم آید که وجود موجود نباشد .

(٤٤)

جواب این است که این اختلاف در معنی محمول نیست ، یعنی

از او متصوّر نیست در قوّهٔ وجود ، ونقصانی نیست در او بوجهی از وجوه ، وغنیّ مطلق است وتعلّق ندارد بشیئی از موجودات ، ووجودش واجب است بضرورت ازلیّه که اخصّ است از ضرورت ذاتیّه ، زیرا که ضرورت ذاتیّه مقیّد است بدوام ذات ، چنانکه گوئیم که زوجیّت ثابت است از برای اربعه ما دام ذات الاربعة موجودة با لضرورة ، ودر ضرورت ازلیّه این قید نیست ـ یعنی قید دوام ذات‌را ندارد ـ پس ظاهر شد فرق بین ضرورت ذاتیّه وضرورت ازلیّه . وهمچنین مقیّد نیست ضرورت ازلیّه بدوام وصف ، چنانچه در مشروطهٔ عامّه وضرورت وصفیّه است ، چنانکه گوئی : کلّ کاتب متحرّك الاصابع بالضرورة بشرط الکتابة یا ما دام کاتباً . ووجودات امکانیّه مفتقرات الذوات ومتعلّقات الهویّاتند . وهرگاه قطع نظر از جاعلشان بشود ، باطلة الذوات ومستحیلة الهویّاتند ، زیرا که افعال متقوّمند بفواعل ، ووجودات امکانیّه روابط محضه واز قبیل معانی حرفیّه اند ، وغیر مستقلّ در هویّت ، همچنانکه ماهیّت نوع مرکّب متقوّم است بفصل خود ، مثل انسان که متقوّم است بناطق . پس معنای بودن وجود واجب این است که موجود است بذاته ، بدون احتیاج بسوی جاعلی که جعل وانشا کند اورا ، وبدون قابلی که محلّ او باشد وقبول کند اورا . ومعنای بودن وجود موجود بنفسه این است که هرگاه حاصل شود ، یا بذاته چنانچه در وجود واجب است ، یا بفاعله چنانکه در وجود ممکن است ، محتاج نیست در تحقّق بسوی ضمیمه‌ئی ، یعنی وجود دیگر که حاصل شود از برای او ، بخلاف غیر وجود ـ یعنی ماهیّات ـ زیرا

وبین سایر وجودات که موجود بنفسه اند . وحاصل اینست که قبول داریم که وجود ضروریّ الوجود است ، وبا واجب بالذات در ضرورت وجود شریك ، لیکن واجب الوجود متقدّم است وسایر وجودات کلّا متأخّر ، زیرا که واجب الوجود أصل وعلّت است ، وسایر وجودات فرع ومعلول .

وأیضاً واجب الوجود تامّ است ، وسایر وجودات ناقص، زیرا که واجب الوجود وجود صرف است ، وصرافت مستلزم تمامیّت، زیرا که اگر ناقص باشد ، مرکّب شود از وجدان وفقدان ، واز صرافت بیفتد ؛ وسایر وجودات مشوب بنقص وقصور اند .

وأیضاً واجب الوجود غنیّ مطلق است ، زیرا که متعلّق بالغیر نیست ، زیرا که صرف وجود است ، وصرف شیء خالی از تثنّی وتکرّر است ، وثانی از برای وی نیست ، ومتعلّق‌را لا بدّ است از متعلّقی ، وچون متعلّق نیست ـ چون غیر وجود چیزی نیست ـ متعلّق نتواند بود . پس محتاج بسوی غیر ومتعلّق بالغیر نیست . وسایر وجودات فقراء الذوات ومحتاج بسوی غیر اند .

وحاصل اینست که ضروری بر دو قسم است : یکی بضرورت ذاتیّه، ودیگری بضرورت ازلیّه چنانچه گفته میشود. وقیام بنفسه موجب ضرورت ذاتیّه است ، نه ازلیّه ، یعنی اعمّ از هر دو است . وواجب الوجود ضروری باشد بضرورت ازلیّه . وسائل مورد فرق نگذاشته است بین این دو ضرورت، وسؤالش مبتنی بر عدم فرق است . پس واجب الوجود مقدّم است بر کلّ وجودات وغیر معلول از برای شیئی ، وتامّ است که اشدّ

زمان ومکان بالذات است، واز برای غیرشان بالعرض وبواسطهٔ آن دو. وهمچنین است مقدار تعلیمی، یعنی خطّ وسطح وجسم، در اتّصاف بمعنی اتّصال که حاصل است از برای مقدار بالذات واز برای غیر مقدار بسبب مقدار؛ ومثل صورت علمیّه که اورا صورت ذهنیّه وعقلیّه نیز گویند، در اینکه معلوم است بالذات، وامر خارجی معلوم بالعرض وبواسطهٔ آن صورت.

وحاصل این است که هر دو شقّ از تردیدرا توانیم اختیار کرد، یعنی اگر اختیار کنیم که وجود معدوم است باین معنی که صاحب وجود نیست، یعنی موجود بوجود زائد نیست، ضرری ندارد، وهرگاه اختیار کنیم که وجود موجود است باین معنی که امریست خارجی وواقع در اعیان، یعنی موجود است بنفس ذاته، نیز ضرری ندارد. واطلاق موجود بدان بحسب اصطلاح صحیح است، اگرچه بحسب عرف ولغت خالی از اشکال نباشد.

(۴۱)

این سؤال متفرّع است بریك شقّ از تردید که در جواب سابق بود، باینطور که هرگاه وجود قائم بنفسه باشد، لازم آید که واجب بالذات باشد، زیرا که معنی واجب الوجود این است که وجودش ضروری باشد، وثبوت شیء از برای خودش ضروری است، پس وجود که ثابت وموجود بنفسه است، ضروریّ الوجود است. پس لازم آید که همهٔ وجودات واجب الوجود بالذات باشند.

(۴۲)

جواب این سؤال بیان فرق است بین وجودیکه واجب بالذات است،

« قیام » که حمل بر زید نشود بنفسه ، بلکه « قائم » از او مشتقّ شده ، حمل شود و گفته شود « زید قائم » .

پس تناقض در صورتی لازم آید که عدم یا لا وجود بمواطأة حمل شود بر وجود، چنانچه خود وجود بمواطأة حمل میشود برخودش . وظاهر است که بنابر تحقیق ما عدم ولا وجود بمواطأة حمل نمیشود ، ولا بدّ است از اشتقاق که معدوم یا لاموجود حمل شود . پس تناقض لازم نیاید ، واین کلام در حقیقت دفع دخل مقدّر است ، ـ یعنی اگر کسی ایراد کند که بنابر این که وجود معدوم باشد ، لازم آید اتّصاف شیء بنقیض ، یعنی اتّصاف وجود بعدم ، جواب گفته شود که اتّصاف شیء بنقیض نیست بتقریبی که مذکور شد . ـ واگر مراد بموجود معنای بسیطی باشد ، که در لغت فارسی تعبیر کنند از آن به « هست » ومرادفات وی ، پس اختیار شود که وجود موجود است ، وموجودیّتش عبارت از بودن در اعیان است بنفسه ، وبودن او موجود بعینه بودن اوست وجود ، نه اینکه وجودش زائد بر ذاتش باشد ؛ یعنی آنچه حاصل است از برای غیر وجود بسبب وجود ، از برای وجود حاصل است بنفسه ، یعنی وجود موجود است بذاته ، وغیر وجود موجود است بوجود ، همچنانکه کون در مکان ودر زمان از برای مکان وزمان ثابت است بالذات، واز برای زمانیّات ومکانیّات بواسطهٔ آن دو ، یعنی مکان وزمان‌را در مکانی بودن وزمانی بودن احتیاجی نیست بمکانی وزمانی دیگر ، وزمانیّات ومکانیّات‌را در مکانی بودن وزمانی بودن احتیاج است بسوی زمان ومکان . وهمچنین است تقدّم وتأخّر زمانی ومکانی که از برای اجزای

امّا ماهیّت ، بجهة آنکه دانسته شد که وجودرا قیامی بوی نیست ، ومناط موجودیّت وی قیام وجود بدان نیست ، بلکه ضرب من الاتّحاد است . وامّا وجود ، بجهة آنکه اگر وجود قائم باشد بدان ، لازم آید که شیء قائم باشد بخودش . وحال آنکه مغایرة مّا لازم است ما بین قائم وما یقوم به ، وقیام شیء بخویش باطل است ، پس موجویّت وجود باین معنی نیز باطل باشد ، بلکه خواهیم گفت که هرگاه مراد بموجود همین معنی باشد ، یعنی ما یقوم به الوجود ، لازم آید که وجود معدوم باشد باین معنی ، زیرا که هیچ چیز قائم بخود نباشد ، چنانچه بیاض‌را نتوان گفت که أبیض است باین معنی .

وحاصلش این است که وجود موجود نیست ، یعنی ذو وجود نیست، چنانچه بیاض ذو بیاض نیست ، زیرا که چیزی که ذو بیاض است ، جسم است یا مادّه چنانکه ذو وجود ماهیّت است . ومعدوم بودن وجود باین معنی مقتضی این نیست که وجود متّصف شود بنقیض خود ، یعنی عدم ، بجهة آنکه نقیض وجود عدم است یا لاوجود ، نه معدوم یا لاموجود . واز موجود نبودن ماهیّت جز این لازم نیاید که معدوم باشد یا لاموجود. ودر تناقض وحداتی معتبر است که یکی از آنها وحدت حمل است ، یعنی احد النقیضین ؛ اگر بمواطأة حمل شود ، دیگری نیز بمواطأة باید حمل شود . واگر باشتقاق است ، دیگری نیز باشتقاق ـ مراد از حمل مواطأة حمل هو هو است ، چنانچه گویند « زید أخوك » ، که أخ بنفسه محمول شود بر زید ، یعنی هو هو . واشتقاق عبارتست از اینکه شیء بنفسه محمول نشود ، بلکه چیز دیگر از او مشتقّ شده ، محمول شود ، مانند

وهمیّه ، وججبی است قویّه ، که ما بأذن الله الحکیم ظلمت آنهارا زدوده ، وگرههای آنهارا گشوده ، وپردههای آنهارا بر داشته ، واشکالاتشان‌را حلّ نموده ایم . وآن ایرادات از این قبیل است که بصورت سؤال وجواب ایراد نموده ، وجواب داده خواهد شد .

(۳۹)

ایرادی است که شیخ شهاب الدین سهروردی بر عینیّت وجود وارد آورده ، وآن چنانست که اگر وجود امر عینی باشد ، یعنی موجود در خارج ، پس از برای او وجودی است ، ووجود آن وجود نیز باید موجود باشد بوجود دیگری . وهکذا الی غیر النهایة ، بدان جهت که هر چه موجود است ، موجود است بوجود ، یعنی از برای او وجود زائدی است ، که بدان وجود زائد موجود است ، ومعنای موجودیّت در همه جا یکیست . پس وجود که موجود باشد ، نیز باید بوجود زائدی باشد ، ووجود زائد هم در موجودیّت نیز چنین باشد . ولا بدّ مستلزم دور است یا تسلسل ، چرا که اگر وجود زائد موجود بوجود دیگر باشد ، تسلسل لازم آید ، واگر موجود بوجود اوّل ، دور وتقدّم شیء بر نفس . پس عینیّت وجود وموجودیّتش در خارج محال باشد .

[redacted]

از لفظ موجود یکی از دو معنی ممکن است اراده شود . پس اگر مراد از موجود چیزی است که وجود قائم باشد باو ، جواب خواهیم گفت که وجود ممتنع الوجود است باین معنی ، زیرا که هیچ چیز در عالم موجود نیست باین نحو که وجود قائم باشد بدان ، نه ماهیّت ونه وجود .

انتزاع شود ، وتمام این مراتب اموری باشند بالقوة . پس بنابر أوّل کثرت بالفعل است ودر خارج . وبنابر ثانی کثرت بالقوّة است ودر عقل . ودر خارج مصداق تمام آنها وجود واحد ، زیرا که ماهیّات عدیده ومفاهیم متعدّده ممکن است موجود شوند بوجود واحد ، مانند کمیّات متّصله قارّه وغیر قارّه . کمیّات متّصلهٔ قارّه عبارتست از خطّ وسطح وجسم تعلیمی . وغیر قارّه عبارتست از زمان ، چرا که اوّل اجزای مفروضه در آن مجتمعند در وجود وصاحب قرار ، بخلاف ثانی که اجزای زمان مجتمع در وجود نیستند : ما فات مضی ، وما سیأتیك فایق . وظاهر است که کمیّات متّصله هر یك موجودند بوجود واحد . متّصل ، وقابل انقسامند الی غیر النهایة . ولیکن این تقسیمات غیر متناهیه بالقوة است ، نه بالفعل . وکلّ موجودند بوجود واحد ، که وحدت او بالفعل است . پس ثابت شد که وجود حرکت امری است عینی ، با آنکه حرکت در نهایت ضعف وعدم استقلال است . پس سائر ماهیّات نیز باید مانند حرکت موجود باشند بوجود عینی بطریق اولی ، یعنی وجودشان باید امر حقیقی باشد ، نه اعتباری . وهو المطلوب .

مشعر چهارم

(۳۸)

مشعر چهارم در دفع شکوك وایراداتی است که محجوبین از مشاهدهٔ نور وجود که فائض است از قبل نور الأنوار بر هر ممکن موجود ، ومنکرین اضواء شمس حقیقت که منبسط است بر هر ماهیّت امکانیّه ، در باب عینیّت وخارجیّت وجود (نموده اند) . وآن ایرادات حجبی است

مفهوم ناطق نسبت بنفس ناطقه ، که نفس ناطقه فصل اشتقاقی است ، ومفهوم ناطق فصل منطقی ؛ نه آن فصل منطقی که از موضوعات علم منطق است، که تعبیر کنند از آن باینکه کلّیست که مقول شود بر اشیاء متّفقة الحقیقة در جواب أیّ شیء هو فی جوهره من جنسه .

پس در اشتداد کیفی ـ مانند حرکت در مراتب سواد ـ لازم آید که انواع غیر متناهیه محصور شوند بین حاصرین، یعنی مبدأ ومنتهی ، زیرا که هر گاه وجود امر حقیقی عینی نباشد ، بلکه مفهومی باشد انتزاعی واعتباری که منتزع شود از ماهیّات خارجیه، وماهیّات متأصّل باشند در خارج، ودانسته شد که هر یك از این مراتب ماهیّتی باشند نوعیّه ، وحرکت وهمچنین زمانیکه منطبق است بر این حرکت قابل انقسام الی غیر النهایة ، پس مراتب اشتداد ماهیّاتی باشند بحسب این تقسیمات ، که محصور باشند در ما بین مبدأ ومنتهی . وانحصار غیر متناهی بین الحاصرین محال است .

(۳۷)

حاصل اینست که بلی ، هر گاه وجود امرعینی باشد، وتمام این مراتب موجود باشند بوجود واحد ، یعنی همهٔ این مراتب غیر متناهیه منتزع باشند از حقیقت واحدة ، محالی لازم نیاید ، یعنی غیر متناهی محصور بین حاصرین نشود . وسرّش این است که هر گاه وجود اعتباری باشد وماهیّت عینی، تمام این مراتب غیر متناهیه متأصّل باشند در خارج ، وممتاز از یکدیگر ، واموری باشند بالفعل . پس لازم آید غیر متناهی محصور شود بین الحاصرین ، بخلاف اینکه هر گاه وجود أصیل باشد وماهیّت اعتباری ، زیرا که ممکن است از وجود واحد مفاهیم بسیار وماهیّات بیشمار ، بلکه غیر متناهی ،

باشد ، زیرا که محتاج الیه اند از برای اعراض ، ومحتاج الیه باید من حیث الوجود اقوی باشد از محتاج . وهر گاه وجود عرض امری باشد در خارج ، نه محض امر انتزاعی ، وجود جوهر نیز باید امری باشد عینی واقوی از وجود عرض ، زیرا که وی قائم بنفسه است ومستقلّ ، ووجود عرض تابع وغیر مستقلّ . واز اینجهة کسی وجود جوهر ووجود عرض‌را در عینیّت واعتباریّت فرق نگذاشته است ، یعنی هر کس قائل است بعینیّت وجود جوهر ، قائل است بعینیّت وجود عرض . وهر کس قائل است باعتباریّت ، نیز قائل است باعتباریّت آن .

(۳۶)

چونکه در ماهیّت مشکّکه مراتب شدیده وضعیفه‌را حکما أنواع متخالفهٔ بالفصول میدانند ، مانند ماهیّت سواد که مقول بتشکیك است واز برای او مراتبی است مختلفه بحسب شدّت وضعف ، پس هر گاه در سوادِ شدیدْ ما به الشدّة جزء ماهیّت سواد باشد ، لازم آید که سواد ضعیف ــ که دارای آن شدّت نیست ــ سواد نباشد ، وهمچنین در سواد ضعیف ، پس باید ما به الشدّة والضعف خارج از ماهیّت سواد باشد ، و ماهیّت سواد معنی جنسی باشد ، وآن ما به الشدّة والضعف در هر مرتبه بحسب آن مرتبه ، فصلی باشد مقوم آن مرتبه ، پس هر مرتبه از مراتب ماهیّت نوعیّه باشد که اختلافشان با یکدیگر وامتیازشان بفصول منطقیّه باشد ؛ که اگر چنین نباشد ، لازم آید که تشکیك در عوارض نیز جایز نباشد ، چنانچه در ذاتیّات نیست . وحال آنکه گفته اند که تشکیك در ذاتیّات نیست ودر عوارض است . ومراد از فصل منطقی مفهوم فصل اشتقاقی وحقیقی وطبیعی است ، مانند

اگرچه داخل است در وجود وی که عین عرضیّت وحلول اوست درموضوع، واز اینجهة حکما گفته اند در کتاب برهان، که موضوع مأخوذ ومعتبر است در حدود اعراض، ونیز گفته اند که این موضع از مواضعی است که حدّ زاید است بر محدود، مانند حدّ قوس که قطعة من الدائره است، بر قوس که محدود است، زیرا که دائرهٔ که مأخوذ است درحدّ قوس زائد است بر قوس؛ ومانند بناء که مأخوذ است در حدّ بنّاء مشدّد، زیرا که بنّا عبارت است از «من وجد منه البناء» وبناء مخفّف در تعریف او اخذ شده، وزاید است بر او؛ ودر ما نحن فیه، چونکه عرض‌را تعریف کنیم بموجود فی الموضوع، پس موضوع مأخوذ است در حدّ آن، مانند اخذ دائره وبناء در حدّ قوس وبنّا؛ پس دانسته شد که عرضیّت عرض ــ چون سواد ــ یعنی وجودش، زاید است بر ماهیّتش.

(۳۵)

بعد ازآنکه ثابت شد مغایرت ماهیّت عرض با وجودش، گفته میشود که بنابراین محال است که وجود امر حقیقی نباشد، ومنتزع باشد از ماهیّت عرض که عبارت است از کون مصدری، زیرا که لازم آید بنابراین، که وجود سواد مثلاً نفس سوادیّت وی باشد، یعنی وجودش عین ماهیّتش باشد، نه حلولش در جسم که عرضیّتش عبارت ازآنست. بس ثابت شد که وجود عرض که عبارت است از عرضیّت وی وحلول وی در موضوع، امریست زائد بر ماهیّت کلّیّهٔ او.

وهرگاه ثابت شد که وجود عرض زائد است بر ماهیّت وی، پس همچنین است حکم جواهر، یعنی وجود جواهر نیز باید زائد بر ماهیّاتشان

آن‌را وجود رابطی نامند . ووجود رابط عبارتست از رابطهٔ اتّحادیه که فی ما بین موضوع ومحول است ، واز سنخ معانی ومفاهیم است ، واطلاق وجود بر او باشتراك لفظی است . وآن امری است نسبی ، ومعنائیست بین بین ، ومعنای آلی وحرفی . وما دام که بر حقیقت خود باقی است ، غیر ملحوظ است بالذات وبالاستقلال ، وبتبعیّت موضوع ومحمول ملحوظ است بالعرض ؛ وهر گاه استقلالاً ملاحظه شود ، از حقیقت خویش منسلخ است . ومصنّف وجودات ممکنات‌را نسبت بواجب الوجود از این قبیل میداند ، چنانچه بعد از این معلوم خواهد شد . ووجود رابطی عبارتست از وجود شیئی از برای شیئی ، مثل وجود سواد از برای جسم ، واین وجود فی نفسه است ، بخلاف وجود رابط که فی نفسه نبود ، بلکه وجود للغیر بود فقط . ووجود عرض وجود فی نفسه است ، ولی چون متقوّم بنفس نیست ، وحالّ در موضوع است ، لغیره باشد ، ووجود او فی نفسه عین وجودش للغیر است . وبعبارة اخری وجود او فی نفسه عین عرضیّت اوست . وبعبارة اخری وجود فی نفسه او عین حلول اوست در موضوع . واز اینجهة است که انتقال عرض‌را محال دانند ، زیرا که انتقال فرع استقلال در وجود است ، واورا چون استقلالی نیست ، انتقال ممکن نباشد .

وبعد از دانستن این مقدّمات ، در مقام استدلال بر مطلوب گوئیم که چون وجود اعراض فی انفسها عین وجوداتشان است از برای موضوعاتشان ، یعنی وجود عرض بعینه حلولش است در موضوع ، وبلاشبهه حلول عرض در موضوع ـ چون حلول سواد در جسم ـ امریست خارجی که غیر از ماهیّت وی است ، وهمچنین موضوع خارج است از ماهیّت عرض فی نفسها ،

محقّق خود که از استاد خود نقل فرموده .

(۳٤)

باید دانست که وجود بر دو قسم است : وجود « محمولی » ووجود «رابطی» . امّا وجود محمولی عبارتست از وجود مطلق که حمل شود بر أشیاء ، مانند : الواجب موجود ، والجوهر موجود ، والعرض موجود . وبحسب این وجود فرقی در ما بین واجب وجوهر وعرض نیست ، زیرا که مراد از این وجود وجود فی نفسه است ، واز برای هر یك حاصل است . وبملاحظهٔ اینکه این وجود بر سه قسم متصوّر است : اوّل آنکه علاوه بر آنکه فی نفسه است لنفسه هم باشد ، وبنابر این وجود اعراض خارج شود ، زیرا که اگر چه فی نفسه است ، امّا لنفسه نیست بلکه لغیره است ، یعنی للموضوع . ولی واجب وجوهررا شاملست ، زیرا که هر دو فی نفسه ولنفسه اند . ودوّم آنکه علاوه بر آنکه فی نفسه ولنفسه است بنفسه هم باشد ، پس جوهر نیز خارج شود ، زیرا که اگر چه فی نفسه لنفسه است ، امّا بنفسه نیست ، بجهة آنکه ممکن است ومعلول وموجود بعلّت ومنحصر شود در واجب الوجود . پس وجود فی نفسه بر سه قسم شد : فی نفسه لنفسه بنفسه ـ مانند واجب الوجود بالذات ، ـ وفی نفسه لنفسه بغیره ـ مانند جوهر از قبیل جسم وحیوان وانسان وامثال ذلك ، ـ وفی نفسه لغیره بغیره ـ مانند اعراض از قبیل سواد وبیاض وامثال ذلك .

وامّا وجود رابطی عبارت است از وجود لغیره که آنرا وجود «مقیّد» نامند . وآن بر دو قسم است . یکی وجود محمول از برای موضوع ، که آن‌را وجود رابط نامند . ودیگری وجود عرض از برای موضوع ، که

واقع و کشف از نفس الأمر است . وصفت مخصّصه آن باشد که بواسطهٔ آن احتراز از چیزی شود ، مانند قائم نسبت بانسان ، زیرا که انسان قبل از این توصیف شامل است قائم وقاعد وراکع وساجد وجاثی وماشی وعادی وغیر ذلک‌را ، وبواسطهٔ توصیف بقائم تخصیص یابد بوی .

پس گوئیم که صفت مذکوره اگر کاشفه باشد ـ یعنی انتزاعیّات‌را ـ کلاّ لازم باشد لحوق بماهیّت بعد از ثبوت وتقرّر آنها ، یعنی از عوارض وجود باشند ، باطل است ، زیرا که زوجیّت نسبت بسوی أربعه از انتزاعیّات است ، وحال آنکه لحوقش بماهیّت بعد از ثبوت وتقرّر وی نیست ، بلکه از عوارض نفس ماهیّت اربعه است ، ووجود نیز جایز باشد که چنین باشد . واگر صفت مخصّصه است که باید بواسطهٔ او احتراز از چیزی شود ، لازم آید که انتزاعیّات بر دو قسم باشند : یکی آنها که لحوقشان بماهیّت بعد از تقرّر وی باشد . ودیگری آنها که چنین نباشند . پس گوئیم که جایز است وجود نیز از قبیل زوجیّت باشد نسبت بأربعه ، که لحوقش بماهیّت بعد از ثبوت وتقرّر وی نباشد .

ولیکن در این وجه تأمّلْ تأمّلْ است ، زیرا که میتوان جواب گفت که اختیار میکنیم شقّ ثانی‌را ، یعنی این صفت از قبیل صفات مخصّصه است . وتجویز اینکه وجود از قبیل زوجیّت باشد ، ممنوع است . وپیش از این در مقدّمات همین برهان معلوم شد ، فلیرجع الیه . واز این جهة آخوند ملاّ اسمعیل (اصفهانی) ـ طاب ثراه ـ در حواشی خود فرماید که این تأمّلْ اشاره بسوی اعتراض وجوابی نیست ، بلکه اشاره بسوی کمال دقّت وحسن تأمّل است در این برهان ، چنانچه نقل فرموده است از استاد

باعتبار تحلیل وتعمّل عقلست ، با اینکه با یکدیگر متّحدند در ذهن ودر خارد هر دو .

(۳۳)

بعد از تمهید مقدّمات مذکوره ، ومعرفت عوارض ، وفرق ما بین آنها بحسب ذهن وخارج وبحسب ماهیّت ووجود ، در بیان برهان گوئیم که اگر وجودرا صورتی وحقیقتی در اعیان ودر خارج نباشد ، عروضش از برای ماهیّت بنحو مذکور نباشد ، که در خارج متّحد باشند ، وعروض بحسب ماهیّت واعتبار عقل وتحلیل وتعمّل وی باشد ، بلکه مانند سایر انتزاعیّات خواهد بود که عارض شوند ماهیّت‌را بعد از ثبوت وتقرّر ، یعنی از عوارض وجود باشد نه ماهیّت ، وحال آنکه دانسته شد وجه بطلان آن آنفاً ، پس ثابت شد که وجود چیزی است که ماهیّت بوی موجود است ، ومتّحد با وی در خارج ، ومغایر با وی در معنی ومفهوم بحسب تصوّر ذهن ودر ظرف تحلیل وتعمّل عقل .

تأمّلْ فیه : وجه تأمّل‌را بعضی چنین ذکر کرده اند که قول مصنّف «بل کان کسایر الانتزاعیّات التی تلحق الماهیّة بعد ثبوتها وتقرّرها » مشتمل است بر موصوفی وصفتی . امّا موصوف لفظ « سایر الانتزاعیّات » است ، وامّا صفت « التی » با متعلّقات وی . وصفت بر دو قسم است : صفت کاشفه وصفت مخصّصه . کاشفه آن است که بواسطهٔ او احتراز از چیزی نشود ، بلکه بیان واقع باشد ، مثل ناطق وضاحك بالقوّة نسبت بانسان ، چون انسان‌را لازم است ناطقیّت وضحك بالقوّة . پس غیر ناطق وغیر ضاحك‌را شامل نباشد ، تا بواسطهٔ توصیف تخصیص یابد ، بلکه مقصود از این توصیف بیان

یا صفت انضمامیّهٔ خارجیّه است ـ مثل زید ابیض ، ـ یا صفت انتزاعیّهٔ عقلیّه ـ مثل السّماء فوقنا ، ـ یا صفت سلبیّه است ـ مثل زید اعمی . ـ ودر همه این اقسام موضوع وموصوف‌را مرتبه‌ئی از وجود است مقدّم بر وجود عارض وصفت ، که در این مرتبه خالی از وجود عارض وعروض وی است ، وپس از انضمام یا انتزاع یا اعتبار سلب ـ که مرتبهٔ متأخّر است از مرتبهٔ اولی ـ مخلوط ومتّصف است ومعروض باین اوصاف وعوارض . وامّا اتّصاف ماهیّت بوجود وعروض وجود مر آنرا چنین نباشد ، زیرا که از وی لازم آید وجود ماهیّت قبل از وجودش ، وتقدّم شیء بر نفس، ودور وتسلسل ، چنانچه سابقاً ذکر شد . بلکه این اتّصاف ـ یعنی اتّصاف ماهیّت بوجود وعروض وجود ـ مر آن‌را اتّصافی است عقلی وعروضی است تحلیلی ، ودر این نحو از عروض معروض‌را مرتبه‌ئی از تحصّل وجودی نتواند بود ، نه در خارج ونه در ذهن ، که در این مرتبه خالی از وجود باشد که مسمّی بعارض است ، بجهة آنکه هرگاه فصل‌را مثلاً گوئیم عارض جنس است ، مراد این نباشد که جنس‌را وجودی است در خارج یا در ذهن بدون فصل ، بلکه مقصود این باشد که مفهوم فصل خارج است از مفهوم جنس ولاحق است بوی از حیثیّت معنی ، اگر چه متّحد است با وی از حیث وجود . پس عروض فصل مر جنس‌را بحسب ماهیّت است در اعتبار تحلیل ، با اینکه در خارج متّحدند ، وهمچنین است حال ماهیّت ووجود ، هرگاه وجودرا عارض ماهیّت اعتبار کنند ، یعنی ماهیّت‌را وجودی در خارج ودر ذهن بدون وجود نیست که وجود آن‌را عارض شود ، والا لازم آید محالات مذکوره . بلکه عروض وجود ماهیّت‌را

نهایت ضعف باشد . پس فرقی ما بین این دو قسم در نزد مصنّف نباشد الا بقوّت وضعف وجود . وعارض وجود ذهنی مانند کلّیّت ونوعیّت است از برای انسان ، وجنسیّت از برای حیوان ، که وجود ذهنی انسان وحیوان‌را مدخلیّت است در عروض این عوارض ، زیرا که تا انسان وحیوان موجود بوجود ذهنی نباشند، کلّیّت ونوعیّت وجنسیّت بر آنها صدق نکند ، بجهة آنکه انسان وحیوان موجود در خارج جزئی باشند وفرد ، وصدق کلّیّت ونوعیّت وجنسیّت بر آنها محال است. وهمچنین عارض ماهیّت انسان وحیوان نیز نباشند ، که اگر بودندی ، در خارج ودر ذهن منفکّ از آنها نگشتندی. وعارض ماهیّت مانند فصل است از برای جنس ، وشخص از برای نوع ، زیرا که ماهیّت جنس ــ مانند حیوان ــ فصل ــ مانند ناطق ــ ویرا عارض شود ؛ چه موجود در ذهن باشد ، وچه در خارج ، وجودرا مدخلیّتی در این عروض نیست ، بلکه ماهیّت حیوان مثلاً ناطق باشد با قطع نظر از وجودین ، وهمچنین است شخصیّت نسبت بنوع .

(۳۲)

شروع است در بیان کیفیّت عروض وجود از برای ماهیّت ، واینکه السنهٔ محصّلین از اهل حکمت قاطبهٔ ناطق است باینکه اتّصاف ماهیّت بوجود وعروض وجود از برای ماهیّت اتّصاف خارجی نیست وعروض حلولی، نه باینکه موصوف‌را تحقّقی و کونی باشد در مرتبه‌ئی ، که در این مرتبه متّصف بآن صفت ــ یعنی وجود ــ نباشد ، بلکه خالی از وجود واز عروض وی باشد .

وبیانش این است که آنچه‌را اتّصاف خارجی وعروض حلولی است ،

وجود ذهنی از برای او نیست ، وتعقّل وادراك او ممکن نباشد مگر بشهود حضوری وبا مشاهدهٔ او ، چون معنائی است غیر مستقلّ واز قبیل معانی حرفیّه وروابط محض ملاحظه نشود مگر بملاحظهٔ علّت ، وانفکاك از علّت در وی ممتنع باشد . وبعد از این بیان واضح خواهد آمد .

(۳۱)

مقدّمه ایست از برای بیان کیفیّت عروض وجود از برای ماهیّت بنابر قول مشّائین باینکه عارض که مراد از آن خارج محمول است ـ مراد ازخارج آن است که خارج از ذات است ، مثل زید قائم، که قائم محمول خارج از ذات زید است ـ بر دو قسم است : عارض وجود وعارض ماهیّت . ومراد از عارض وجود آن است که وجود معروض‌را مدخلیّت در عروض آن عارض باشد . ومراد از عارض ماهیّت آنست که وجود معروض‌را مدخلیّتی نباشد در عروض آن عارض . وعارض وجود نیز بر دو قسم است : عارض وجود خارجی ، وعارض وجود ذهنی . وعارض وجود خارجی أیضاً بر دو قسم است : یکی آنکه همچنانکه معروض‌را در خارج وجودی است ، عارض‌را نیز وجود باشد ، مانند بیاض از برای جسم ، که بیاض عارض است در خارج وجود جسم‌را ، یعنی معروض بیاض ماهیّت جسم نباشد ، بلکه جسم باعتبار موجودیّت معروض وی است ، وبیاض‌را که عارض است ، نیز در خارج وجود است . ودیگری آنکه عارض‌را در خارج وجودی نباشد ، مانند فوقیّت از برای سماء که فوقیّت‌را وجودی نیست در خارج ، ومناط اتّصاف سماء بوی صحّت انتزاع وی است از آن ، بنابر مشهور ؛ وبنابر مذهب مصنّف فوقیّت‌را نیز وجودی است در خارج ، اگر چه در

از نسبیّت ، وعدم استقلال خارج است ، وتا کنون گفتگو در نسبت از اینکه افادهٔ جزئیّت نتواند کرد ، باین اعتبار بود . ودیگری باعتبار اینکه حقیقت نسبت باشد ، یعنی امری باشد بین بین وآلت ملاحظهٔ طرفین ، یعنی غیر مستقلّ در مفهومیّت وملحوظ به تبعیّت غیر ؛ ودر این وقت محکوم علیه بهیچ حکمی نشود ، ومحکوم علیه نفس ماهیّات باشد .

پس خواهیم گفت که ماهیّات من حیث انفسها مستلزم انتساب بسوی غیر نیستند، ومحکوم علیه باین حکم نکردند، مگر اینکه صاحب کونی در خارج ووجودی در عین باشند ، که باعتبار آن کون ووجود نسبتی بسوی مکوّن وموجد آنهارا حاصل شود ، زیرا که ذوات ماهیّات فی حیال انفسها مستقلاّت الذوات وغیر مرتبط بغیرند . وچون اقتضای وجود وعدم نکنند ، ودر هر یك محتاجند بسوی علّتی ، پس هر گاه با وجود باشند ، وملاحظهٔ وجود از برای آنها بشود ، باعتبار وجود صاحب نسبت بسوی علّت شوند ، وارتباط بدو پیدا کنند . ومراد از وجود نیست مگر همین ما به النسبة .

وهر گاه بگوئی که بنابر این فی الحقیقة معلول بالذات نباشد مگر وجود ، ومعلول بالذات منفصل از علّت نتواند بود ، نه در خارج ونه در ذهن ، وحال آنکه وجود ماهیّترا ما تعقّل توانیم کرد بدون تعقّل وملاحظهٔ علّت .

جواب بگوئیم که آنچه از وجود ماهیّت تعقّل شود ، مفهوم عامّی است از وجود که اضافه شده است بسوی ماهیّت ، ومراد از ما به الربط ، وحقیقت وجود نه این است . وآنچه مصداق وحقیقت وجود باشد ، وما به الارتباط است ، تعقّل او ممتنع است چنانچه سابقاً بیان شد ، یعنی

(۲۸)

جواب از ایراد است نظیر آنچه سابق در شاهد رابع اشاره بدان شد . وآن چنانست که هرگاه کسی بگوید تشخّص از برای افراد انواع ماهیّات متحصّل است از جهة اضافه بسوی وجود حقّ واجب الوجود ، که تشخّص وی بنفس ذاته است ، چنانچه موجودیّت اشیاء نیز بانتساب بسوی اوست ـ یعنی همچنانکه موجودیّت بانتساب بسوی حقّ است ، تشخّص هم بانتساب بسوی اوست ، ـ جواب این است که همچنانکه در وجود جواب داده شد که تحقّق طرفین مناط تحقّق اضافه است ، نه اضافه مناط تحقّق أحد طرفین ، در اینجا نیز مناط اضافهٔ شیئی بسوی شیئی تشخّص شیئین است ، نه مناط تشخّص اضافه، یعنی تا شیئین متحقّق ومتشخّص نباشند ، اضافهٔ احدهما بسوی دیگر متصوّر نباشد .

(۲۹)

این جواب دیگر است از ایراد مذکور باینکه نسبت از آن حیثیّتی که نسبت است ، نیز امری است عقلی و کلّی ، یعنی چنانچه ماهیّات کلّیاتند، نسبت از آن حیثیّت که معنای نسبت است ، أیضاً کلّی است ؛ انضمام وی بسوی ماهیّات افادهٔ جزئیّت نکند . پس این قول باطل است که تشخّص بسبب اضافه بسوی حقّ است .

(۳۰)

تحقیق مطلب است بنحو تفصیل ، وآن چنانست که اضافه‌را بدو اعتبار ملاحظه توان نمود . یکی باعتبار اینکه وی مفهومی است از مفاهیم ومستقلّ در ملحوظیّت ، وباین اعتبار از حقیقت خود منسلخ باشد ، یعنی

شرکت بین کثیرین ندارد. پس در ذهن معروض کلّیّت شود، ووجود هم بعد از آنکه امر اعتباری باشد ومفهومی کلّی ومانجدائی در خارج نداشته باشد. پس چیزی نباشد مگر ماهیّات ومفاهیم کلّیّه بدون اشخاص وجزئیّات. وحال آنکه افراد اشخاص هستند در خارج!

وهرگاه بگوئی همچنانکه عموم مفاهیم بتقیّد بعضی ببعضی مرتفع گردد، واختصاص یابند بنوع واحد چنانچه در خاصّهٔ مرکّبه است، مانند طایر ولود که طایر اعمّ از خفّاش است، وهمچنین ولود، وبعد از تقیّد طایر بولود تخصّص یابد بخفّاش، پس چرا جایز نباشد که این تخصّص بحدّ تشخّص رسیده، ومانع از شرکت بین کثیرین شده، افادهٔ جزئیّت نماید؟

جواب گوئیم باینکه ضمّ بعض مفاهیم کلّیّه بسوی بعضی افادهٔ تشخّص وجزئیّت نکند، اگر چه افادهٔ تمیز وتخصّص کند، زیرا که هرچند تقیید تخصیص زیاده گردد، مانع از شرکت بین کثیرین نگردد، کما فی الخواصّ المرکّبة، مثل طایر ولود وماشی مستقیم القامة ــ که هر یك‌را افراد کثیره است از خفّاش وانسان. ــ وچون وجود اشخاص وجزئیّات حقیقیه از برای انواع در حدّ ضرورتست، ثابت میشود که در خارج زاید بر طبایع مشترکه چیزی باید بوده باشد، وآن شیء زاید لا بدّ باید بالذات متشخّص باشد. وممتنع باشد. فرض وقوع شرکت در او تا بانضمام او بسوی ماهیّت تشخّص وجزئیّت ــ یعنی امتناع صدق بر کثیرین ــ متحقّق شود. و مراد ما از وجود نیست مگر همین شیء زاید. پس دانسته شد که اگر وجود ــ یعنی این شیء زاید ــ ثابت التحقّق در خارج نباشد، وافراد وانواع مشتمل بر چنین چیزی نباشند، هیچ ماهیّتی وافراد هیچ نوعی در خارج موجود نباشد.

وجود ماهیّت است بنابر قول ذوق المتألّهین . پس موجودیّت ماهیّت مناط انتساب ماهیّت است بسوی وجود ، نه انتساب مناط موجودیّت آن یعنی ماهیّت .

(۲۶)

استشهاد است بر اصالت وجود ، واینکه اوست موجود بالحقیقة ، وغیر او موجود بواسطهٔ او وبالمجاز . وآن چنانست که بهمنیار در « کتاب تحصیل » گوید که هرگاه حکم کنیم باینکه شیء موجود است ، یکی از دو معنی‌را قصد کنیم : یکی بمعنای اینکه صاحب وجود است ، واین در ماهیّات گفته شود ، که هرگاه بگوئیم موجودند ، مقصود این باشد که صاحب وجودند ، مانند اینکه هرگاه بگوئیم « زید مضاف است » یعنی أب است مثلاً ، کلام مجازی باشد ، یعنی صاحب اضافهٔ ابوّت است . ودیگری اینکه موجود بالحقیقة است ، یعنی هرگاه بگوئیم شیء موجود است ، مقصود این باشد که اونفس وجود است ، چنانچه نفس اضافه‌را که ابوّت است ، گوئیم مضاف است . پس همچنانکه اطلاق مضاف بر اضافه بالحقیقة است ، ومعنی این است نفس اضافه است ، همچنین اطلاق موجود بر وجود بالحقیقة است ، ومعنی اینست که نفس وجود است .

(۲۷)

دلیل پنجم است بر تحقّق خارجی وجود باین طور که اگر وجودرا حقیقتی وصورتی در اعیان ــ یعنی در خارج ــ نباشد ، در هیچ نوعی از انواع حقیقیّه جزئی حقیقی ــ یعنی شخصی وفردی ــ از آن نوع متحقّق نشود ، بجهة اینکه ماهیّت من حیث هی ابا از کلّیّت ندارد ، زیرا که ابا از

ماهیّت ـ چنانچه مذهب صوفیّه است ،ـ وباعتبار عروض وجود ـ چنانچه مذهب مشّائین است ، ـ ویا ماهیّت ـ چنانچه مذهب اشراقیّین است ، ـ ویا اینکه هر دو موجود باشند ، یا هر دو عارض شیئی ثالث ؛ واین دو فقره محض احتمال است وقائلی ندارد .

(۲۵)

دفع دخلی است، وآن چنانست که کسی بگوید: اینکه شما گفتید که اگر وجود موجود نباشد ، لازم آید که هیچ چیز موجود نشود ، باطل است ، زیرا که ممکن است که وجود موجود نباشد وامر اعتباری انتزاعی باشد. ومع ذلك ماهیّت موجود باشد ، وموجودیّتش باعتبار انتسابش بسوی واجب الوجود باشد ، چنانچه مذهب ذوق المتألهین است که گویند وجودرا فرد واحد شخصی است ، وآن آله وحقّ ، یعنی واجب الوجود است ، وبغیر از آن مصداقی وحقیقتی ندارد . وموجودیّت ماهیّات عبارتست از انتسابشان بسوی جاعل ، پس وجود زید در نزد آنها بمنزلهٔ آله زید است .

وهرگاه گوئی ، حمل موجود بر ماهیّات بنابر این معنی منسوب الی الوجود است واین خلاف عرف ولغت است ، جواب گویند که حقایق اقتناص از عرف ولغت نشود . وعلاوه بر این مشتقّ بمعنی منسوب کثیر الاستعمال است در عرف ولغت ، مانند تمّار ، وحدّاد ، ولابن ، وتامر ، ومشمّس . ودفع دخل این است که نسبت وجود بسوی ماهیّت مثل نسبت بنوّت بسوی أولاد نیست ، که اتّصافشان بدان بجهة انتسابشان بسوی شخص واحد باشد ، بجهة اینکه حصول نسبت بعد از وجـود منتسبین است . واتّصاف ماهیّت بوجود که بگویند ماهیّت موجود است ، نفس

وجود اورا عارض گردد ، نه باعدم وجود ، زیرا که تصوّر ماهیّت وجود مبنی است از برای وی . وهمچنین ظاهر کلام صوفیّه باطل است ، زیرا که اگر ماهیّت عارض وجود باشد در خارج ، لازم آید که ماهیّت موجود باشد . پس یا بهمان وجود است ، یا بغیر آن . پس یا دور لازم آید یا تسلسل ، وهر دو باطل است . پس کلام این طایفه‌را هم باید تأویل نمود ، که این عروض نیز در عقل است . وفرقش با مذهب مشّائین اینست که مشّائین ملاحظهٔ صفتیّت وجودرا نموده ، واورا عارض گرفته اند وماهیّت‌را معروض ، وصوفیّه ملاحظهٔ أصالت وجودرا نموده ، وماهیّت‌را ــ که امر اعتباریست ــ عارض قرار داده اند . ولی آنچه بنظر میرسد، اینست که مذهب صوفیّه الطف از این است، وماهیّت‌را ــ چنانچه خود تصریح کرده اند ــ وجود خاصّ باید گرفت ، زیرا که در نزد آنها ماهیّات وجودات خاصّه اند ، ونسبتشان بسوی وجودات نسبت ظلّ است بذی ظلّ ، وظلّ‌را عارض اصل دانند، چنانکه گفته اند :

من و تو عارض ذات وجودیم   مشبّکهای مشکوة وجودیم.

واین عروض اگر چه باز بحسب عقل است ، ولی بر وجه حکایت از خارج، یعنی چون وجود اصل است وماهیّت فرع ، فرع تابع اصل است . پس معلوم شد که هرگاه وجود موجود نباشد ، ماهیّت نتواند موجود شد ، زیرا که ضمّ معدومی بمعدومی غیر معقول است ، در صورتیکه ماهیّت را «بشرط لا» اخذ کنیم ، وبر فرض معقولیّت افادهٔ موجودیّت نکند . وهمچنین انضمام مفهومی بمفهومی، وبعبارهٔ اخری انضمام غیر موجودی بغیر موجودی ، غیرمعقول است ، بنابر این که ماهیّت‌را «لا بشرط» اخذ کنیم، مگر اینکه احدهما موجود باشد ، یعنی یا وجود باعتبار اتّحاد ــ چنانچه مذهب مصنّف است ، ــ وباعتبار عروض

انضمام بعد از موجودیّت است ـ موجودیّت لازم نیاید ، پس لازم آید که هیچ چیز موجود نباشد ، نه ماهیّت و نه وجود .

و توضیحش آنکه ثبوت شیئی از برای شیئی وانضمام چیزی بسوی چیزی یا اعتبار چیزی با چیزی متفرّع است بر وجود مثبت له ، یا مستلزم است مر وجود اورا ، یعنی ثبوت شیء لشیء فرع علی ثبوت المثبت له ـ مثل ثبوت بیاض یا سواد از برای جسم ،ـ و انضمامه الیه واعتباره معه مستلزم لوجوده . پس هر گاه وجود فی ذاته موجود نباشد ، وماهیّت ـ همچنانچه دانسته شد ـ موجود نیست ، پس موجودیّت تحقّق نپذیرد ، پس ماهیّت نیز موجود نخواهد شد . بلکه گوئیم: هر کس رجوع بوجدان خود کند ، بیقین حکم کند که ماهیّت بدون یك وجود أصیل متحقّقی محال است موجود شود ، یا بنحو اتّحاد با وجود ـ چنانچه مذهب مصنّف است ـ ویا بمعروضیّتش از برای وجود ـ چنانچه مشهور بین مشّائین است ـ ویا بعارضیّتش از برای وجود ـ چنانچه مذهب طایفهٔئی از صوفیّه است .ـ امّا ظاهر مذهب مشّائین ، مستلزم اینست که وجود عرض باشد وماهیّت موضوع ، واین باطل است ، زیرا که معروض وموضوع پیش از وجود عرض باید موجود باشد ؛ پس لازم آید که ماهیّت پیش از وجودش موجود شود ، واین بالضرورة باطل است . ومحذورات دیگر نیز لازم آید ، که اینجا موقع ذکر آن نیست وسابقاً اشاره بدانها شده . پس لا بدّ بملاحظهٔ اینکه اهل تحقیقند ،و کلامشان قابل تأویل وتصحیح . باید گفت : مرادشان از عروض عروض در عقل است ، نه در خارج ، وبنابر این محذوری لازم نیاید . وباید دانست که عروض در عقل هم در حاقّ عقل وذهن نیست ، بلکه عروض در تصوّر است ، یعنی هر گاه ماهیّت تصوّر وملاحظه شود با قطع نظر از وجود ،

واختلاف نتواند بود ، ومناط اتّحاد واختلاف منحصر شود در ماهیّات ، وحمل منحصر در اوّلی ذاتی . پس ثابت شد که وجودرا حقیقتی ومصداقی در خارج است .

(۲٤)

شاهد چهارم از شواهدی که دلالت کند بر أصالت وتحقّق وجود ، این است که اگر وجود موجود نباشد ، لازم آید که هیچ چیز موجود نباشد . وحال آنکه اشیاء موجودند ، پس تالی باطل است ، وبطلان مقدّم لازم. پس نتیجه دهد که وجود موجود است . وبیان ملازمه این است که ماهیّت بر سه وجه متصوّر است : ماهیّت بشرط لا ــ یعنی بشرط لا شيء ــ که عبارت است از خود ماهیّت فقط بدون ضمیمه . وماهیّت لا بشرط ــ یعنی لا بشرط شيء ــ که عبارت است از نفس ماهیّت بدون ملاحظه غیر وضمیمه .ــ فرق بین « بشرط لا » و« لا بشرط » این است که «بشرط لا » ماهیّت است با ملاحظهٔ عدم شيء ، و«لا بشرط» ماهیّت است با عدم ملاحظهٔ شيء ، یعنی در اوّل ملاحظهٔ عدم است ، ودر ثانی عدم ملاحظه .ــ وماهیّت «بشرط شيء» که عبارت است از ماهیّت با ضمیمه . پس هر گاه ماهیّت‌را بالنسبة بسوی وجود « بشرط لا » اعتبار کنیم ، یعنی بدون وجود ، البتّه معدوم است . وهر گاه «لا بشرط» اعتبار کنیم ، نه موجود است ونه معدوم ، ولا بدّ موجود نخواهد بود ، زیرا که چیزی که نه موجود است ونه معدوم ، غیر موجود است . وماهیّتی که قابل موجودیّت است «بشرط شيء» نتوان اعتبار نمود ، یعنی بشرط الوجود . پس هر گاه وجود معدوم باشد یا موجود نباشد ، وماهیّت ــ همچنانچه معلوم شد ــ موجود نیست ، واز ضمّ غیر موجود بغیر موجود یا ضمّ معدوم بمعدوم ــ که فی‌نفسه محال است ، زیرا که

معرّف بکسر است و اسم فاعل بر انسان ــ واما دوّم ، عبارتست از حمل مفهوم بر مصداق ، مثل حمل کلّی بر جزئی ، مانند زید انسان . پس گوئیم : هرگاه وجودرا حقیقتی نباشد ومحض مفهوم انتزاعی باشد ، وبعبارت اُخری ماهیّات مجعول ومتأصّل باشند ، لازم آید که حمل شایع صناعی صورت نه بندد ما بین مفاهیم وماهیّات ، زیرا که حمل که هو هویّت عبارت از آن است ، عبارت است از حکم باتّحاد بین مفهومین متغایرین . پس اگر جهة اتّحاد وتغایر اعتباری باشد ، چنانکه درمعرِّف ومعرَّف باعتبار اجمال وتفصیل است ، آن‌را حمل اوّلی ذاتی گویند ، ودر ماهیّات ومفاهیم بدون ملاحظهٔ وجود صورت پذیر است . واگر جهة مغایرت بحسب مفهوم باشد ، وجهة اتّحاد بحسب وجود ، که ما به الاتّحاد غیر ما بهٔ التغایر ، آنرا حمل شایع صناعی گویند .

پس در صورتیکه وجودرا حقیقتی نباشد ، وموجودیّت اشیاء بنفس ماهیّات باشد ، جهة اتّحاد وجودیّه یافت نشود ، واتّحاد وتغایر هر دو منحصر شوند در مفاهیم . پس حمل شایع صناعی که مناط آن اتّحاد در وجود خارجی است ، صورت پذیر نباشد ، وحمل منحصر شود در حمل اوّلی ذاتی که مناط آن اتّحاد وتغایر در مفهوم است فقط ــ مثل همان الانسان حیوان ناطق ، یعنی انسان که معرَّف است عین حیوان ناطق است که معرِّف است بحسب مفهوم ، وغیر یکدیگر باعتبار اجمال وتفصیل که انسان مجمل است ، وحیوان ناطق مفصّل ، یعنی تفصیل آن است . ــ وحال آنکه حمل شایع صناعی صحیح ومعتبر است ، وباید مناط اتّحاد در خارج باشد ، پس وجودرا باید حقیقتی باشد در خارج ، زیرا که اگر انتزاعی محض باشد ، در تعدّد ووحدت تابع ما اضیف الیه ــ یعنی ماهیّات ومعانی ــ باشد . پس او مناط اتّحاد

کون وحصول ماهیّت ، با ملاحظهٔ اینکه خارج وذهن از قبیل ظروف مذکوره نیستند، بحسب خارج وذهن فرق نکند، زیرا که ماهیّت درخارج وذهن یکی است ، وتحصّل و کون ووجود أیضاً معنای واحد ، ومعنای واحدی که تعدّدش بمحض اضافه باشد، متعدّد نشود باوحدت مضاف الیه. پس حصول انسان درخارج ودر ذهن فقط همان حصول انسان باشد . وچون حصول وانسان هر دو واحدند، پس از این اضافه تعدّد پیدا نشود ، پس فرقی ما بین ذهن وخارج نباشد. وحال آنکه عدم فرق باطل است ، بجهة اینکه گاهی ماهیّت متحصّل در ذهن است ؛ وحال آنکه موجود در خارج نیست ، مانند عنقا و مرکّبات خیالیّه ، مثل بحر از زیبق ، و انسان هزار سر ، وانسان ذو جناحین ، وامثال ذلك ؛ وحال آنکه موجود در خارج نیستند ، پس ذهن غیر از خارج است. ولازم آید که وجودرا دو حقیقت مختلف باشد ، که ماهیّت بهر دو حقیقت موجود شود . ویکی از آن دو وجود اقوای از دیگری باشد ، که باعتبار آن آثار واحکام مطلوبه از آن ماهیّت بواسطهٔ آن بر آن ماهیّت مترتّب شود ؛ وبواسطهٔ دیگری که اضعف است ، مترتّب نشود ــ یکی از آن دو وجودرا که آثار خارجیّه بر آن مترتّب میشود ، وجود خارجی گویند ، چنانچه گفته شد ؛ ودیگریرا وجود ذهنی ــ پس ثابت شد که مفهوم وجودرا حقیقتی است در خارج .

(۲۳)

سابقاً ذکر شد که حمل بر دو قسم است : حمل اوّلی ذاتی ، وحمل شایع صناعی که آنرا حمل متعارف نیز گویند . امّا اوّل ، عبارتست از حمل مفهوم بر مفهوم ، مثل حمل معرِّف بر معرَّف ، مانند «الانسان حیوان ناطق» ــ در این مثال انسان معرَّف بفتح است وصیغهٔ مفعول ، وحمل شده حیوان ناطق که

پنجم : بودن شیئی در ظرفش، مثل بودن آب در کوزه .ـ ششم : بودن شیء در مکانش، مثل بودن زید در روی زمین.ـ هفتم : بودن شیء در زمان ، مثل بودن زید در امروز . ـ هشتم : بودن شیء در محلّش ، مثل بودن سواد در جسم .

وهر گاه این مقدّمه دانسته شد ، گوئیم : ظاهر است که موجودیّت شیء در خارج ودر ذهن بهیچ یك از وجوه ثمانیه نیست . امّا چهار وجه اوّل در کمال وضوح است ، زیرا که خارج وذهن نه کلّیند از برای موجود در خارج ودر ذهن ، ونه جزئیند برای آنها ، ونه معلول ونه علّت . و امّا چهار وجه آخر ، بملاحظهٔ اینکه واجب الوجودرا گوئیم موجود است در خارج ، وهر گاه خارج ظرف از برای او باشد ، یا مکان ، یا زمان ، یا محلّ ، لازم آید که او جسم باشد ، یا عرض ، وهر دو محال است . پس مراد از ظرفیّت خارج وذهن از برای اشیاء بنحوی دیگر است ، وآن چنانست که گوئیم : مقصود به بودن شیء در خارج این است که اورا وجودی است که بسبب آن وجود آثار مطلوبه از آن شیء واحکام وی بر او مترتّب شود ، چنانکه نار بسوزاند ، وآب تبرید کند . ومقصود ببودن شیء در ذهن اینست که موجود بوجودی باشد که بواسطهٔ وی آثار واحکام مطلوبه از او بر او مترتّب نشود ، چنانکه نار ذهنی نسوزاند ، وآب ذهنی تبرید نکند .

پس در مقام استدلال براینکه وجودرا حقیقتی است عینیّه ومصداقی است خارجی ، گوئیم که اگر وجودرا حقیقتی نباشد الا محض تحصّل ماهیّت ، وکون آن با محض هستی وبودن وی ، یعنی محض مفهوم انتزاعی اعتباری که اضافه شود ـ یعنی نسبت داده شود ـ بسوی ماهیّات ، چنانچه زعم متکلّمین است ، لازم آید که فرقی ما بین وجود خارجی وذهنی نماند ، زیرا که مطلق

وحمل شود در نظر عقل بر آنها باین نحو که عنوانی از آنها ــ که عبارتست از حصص ــ در ذهن در آید بر وجه مرآتیّت وحکایت از آنها ، و بتوسّط حصص مفهوم عامّ حمل شود بر آنها . واین است مراد از لزوم ذهنی ، فلا تغفل منه . وأقسام شیء وماهیّت ــ که عبارت از ماهیّات خاصّه است ــ معلومة الاسامی والخواصّند ، مثل انسان وفرس وغنم وأمثالها .

ونکتهٔ دیگر که باید دانسته شود ، این است که چون الفاظ موضوعند از برای مفاهیم ذهنیّه ومعانی کلّیّه ، پس ممکن نباشد تعبیر از وجودات حقیقیّهٔ اشیاء باسمی ونعتی ، بجهة آنکه اسماء ونعوت بازاء هویّات وجودیّه وصور عینیّه نیست ، چنانچه ذکر شد .

وباید دانست که مراد از معانی کلّیّه که گفتیم ، اعمّ از صور خیالیّه است تا اعلام شخصیّه‌را نیز شامل شود .

(۲۲)

بدانکه بودن شیئی در شیئی برهشت وجه متصوّر است . اوّل : بودن جزو در کلّ ، مثل بودن انسان در زید ــ باین اعتبار انسان‌را جزء گویند ، که در زید انسانیّت هست بعلاوهٔ خصوصیّات دیگر که زید شده . ــ دوّم: بودن کلّی در جزئی ، ایضاً مثل انسان نسبت بزید باعتبار اینکه انسان که کلّیست ، در زید است که جزئیست . ــ سوّم : بودن علّت در معلول ، مثل بودن واجب درممکن ، وبودن واجب در ممکن از قبیل ذی ظلّ است در ظلّ وعاکس در عکس .ــ چهارم : بالعکس ، یعنی بودن معلول در علّت ، مانند ممکن در واجب ، بودن ممکن در واجب که معلول در علّت است ، بدلیل آنکه معطی شیء فاقد شیء نمیشود ؛ لهذا ممکن در واجب هست ، چنانچه بتفصیل این فقره خواهد آمد .ــ

بموضوعش شیئی است موجود از برای شیئی ، ووجودْ شیئی نیست که موجود از برای ماهیّت باشد ، بلکه وجود ماهیّت نفس موجودیّت ماهیّت است . پس نه تقدّم شیء بر نفس لازم آید ، نه دور ، نه تسلسل ، ونه وجود ماهیّت قبل از وجود . وامّا مفهوم عامّ بدیهی وامر انتزاعی عقلی از وجود ، مثل سایر امور عامّه ومفهومات ذهنیّه است ، مثل شیئیّت وماهیّت وممکنیّت ونظایر اینها ، لیکن آنچه در مقابل این مفهوم است ومصداق وی ، اموری باشند صاحب تحقّق وثبوت وتحصّل وعینیّت ، که حقیقت وجود عبارت از آنهاست .

(۲۱)

باید دانست که در وجود سه چیز متصوّر است . اوّل : مفهوم عامّ بدیهی انتزاعی عقلی . دوّم : حصص وی که عبارتست از همان مفهوم عامّ که نسبت داده شود بسوی هر یك از ماهیّات ، مثل وجود انسان ووجود فرس . سیّم : مصادیق خارجیّهٔ حصص ، مثل هذا الوجود وذاك الوجود . لهذا میفرماید که از برای وجودات - یعنی حصص ــ حقایقی است خارجیّه ، لیکن مجهولة الأسامی ، خواه اختلافشان بالذات باشد ، چنانچه مشّائین گفته اند ، یا بکمال ونقص ، چنانچه فهلویّین وخسروانیّین گفتد اند ؛ که هر گاه بخواهیم تعبیر از آنها کنیم ، گوئیم : وجود فلان ووجود فلان باضافه بسوی ماهیّات ، واین أفراد حقیقیّهرا لازم شود آن مفهوم عامّ در ذهن .

ودر این عبارت مصنّف اشکالی بنظر میرسد ، وآن چنان است که حقایق وجودیّه ــ که عبارت است از ما به التحقّق - ماهیّات ممتنع الحصولند در ذهن . پس چگونه مفهوم عامّ لازم آنها باشد در ذهن ؟ وآنچه در توجیه بنظرمیرسد، این است که ذهن وعقل حاکمند بمغایرت وزیادتی این مفهوم عامّ نسبت بآنها،

مقتضی موجودیّت نیست ، چون محتاج است بضمیمهٔ که مستفاد از غیر است ، لا بدّ است از ترکیب از ماهیّت ووجود . پس لازم آید که هیچ ماهیّتی بسیط الحقیقة نباشد ، وصرف وجود بسیط الحقیقة باشد . وبعد از دانستن این تحقیق محذوراتی که در موجودیّت وجود ایراد کرده اند ، مدفوع است . واز جملهٔ آن محذورات یکی این است که وجود ، اگر موجود باشد ، باید بوجودی موجود باشد ، چنانچه تمام ماهیّات بوجود موجودند ، زیرا که حمل موجود بر وجود وغیر وجود بر نهج واحد است . پس چنانچه ماهیّات بضمیمهٔ وجود موجودند ، وجود نیز بضمیمهٔ وجود باید موجود شود . پس نقل کلام بسوی آن وجود کنیم که ضمیمه اوست ، و گوئیم : او نیز باید موجود باشد بضمیمهٔ وجود دیگری . پس این وجود ضمیمه یا عین وجود اوّل است ، یا غیر آن . اگر عین اوّل باشد ، دور لازم آید . و اگر غیر آن باشد ، تسلسل ؛ وهر دو محال است . پس وجود موجود نباشد .

ومحذور دیگر اینست که وجود اگر موجود باشد ، چون صفت ماهیّت است ، عارض شود ماهیّت‌را ؛ وعروضش لا بدّ در خارج باشد ؛ ودر ظرف عروض لا بدّ است از وجود موضوع . پس وجود موضوع یا همین وجود است ، یا غیر این . اگر همین وجود باشد ، لازم آید تقدّم شیء بر نفس ، ودور نیز . واگر غیر این وجود باشد ، لازم آید تسلسل . وأیضاً لازم آید که ماهیّت قبل از وجودش موجود باشد . ومحذورات دیگر در کتب مطوّله مذکور است .

ووجه دفع این است که وجود موجود بوجود دیگر نیست ــ چنانچه در ابتدای فصل گفته شد . ــ پس نه دور لازم آید نه تسلسل ، ومحذور اوّل از میان بر خیزد . وأیضاً نسبت بماهیّت عرض نیست ، زیرا که عرض نسبت

وهر چه در خارج مصداق باشد از برای عنوانی ، وآن عنوان بر او حمل شود بحمل متعارف ، آن شیء فرد آن عنوان است ـ مثل زید نسبت بانسان ، ـ واین عنوان متحقّق است در او . پس ثابت شد که از برای مفهوم وجود فردی است در خارج که صاحب صورت عینیّهٔ خارجیّه است با قطع نظر از اعتبار عقل وملاحظهٔ ذهن . پس وجود موجود است در واقع ، و معنای موجودیّتش در خارج اینست که بنفسه واقع است در خارج .

وبجهة زیادتی توضیح گوئیم که هرگاه گفته شود زید مثلاً انسان است در واقع ، باید دانسته شود که انسانیّت زید در واقع عبارتست از موجودیّت وی . پس وجود نیز چنین باشد ، یعنی بودن وجود در واقع عبارتست از موجودیّت او، لیکن موجودیّت غیر وجود بوجود است ، و موجودیّت وجود نشود بوجودی دیگر . باشد که زائد برنفس ذات او باشد ، وعارض بر او شود ، اگر چه بنحوی از اعتبار وتحلیل عقل باشد ، مانند جنس وفصل که موجودند در خارج بوجود واحد ، و پس از تحلیل عقل احد هما عارض دیگری است . پس موجودیّت وجود بنفس ذاته است بخلاف ماهیّت مانند انسان ، زیرا که معنای موجودیّت انسان این است که شیء در خارج انسان است ، نه اینکه شیء در خارج وجود است . ومعنای اینکه وجود موجود است ، اینست که شیء در خارج وجود است ، ونیز حقیقت است .

دانسته شد که ماهیّات در موجودیّت محتاجند بضمیمهٔ وجود ، و صرف وجودرا احتیاجی نیست ، زیرا که موجود است بنفسه . و از این جهة حکما گفته اند : کلّ ممکن زوج ترکیبی" ، یعنی هر چه صاحب ماهیّت است، وذاتش

باشند صادق بر شیء باین نحو که گفته شود: هذا حقیقة وهذا وجود، یعنی این دو مفهوم صادق باشند بر چیزی بالذات. وچون اشیائیکه صادق است بر آنها مفهوم حقیقت ومفهوم وجود، یا وجودات ممکنات است یا وجود واجب، پس قضایای معقوده در اینجا بر دو قسم است: اگر در ممکنات است، آنهارا ضروریّات ذاتیّه گویند؛ واگر در واجب است، ضروریّات أزلیّه.

(۱۸)

این کلام دفع توهّم است از اینکه مصداق مفهوم حقیقت ومفهوم وجود همان مفهوم باشد ــ یعنی بدون مصداق خارجی ــ زیرا که خودش بر خودش صادق باشد. پس میفرماید که چون مراد از این صدق وحمل حمل متعارف است، که عبارت است از حمل مفهوم بر مصداق، مانند حمل انسان بر زید، وحمل مفاهیم بر خودشان حمل أوّلی ذاتی باشد، که عبارت است ازحمل مفهوم بر مفهوم، مانند الانسان حیوان ناطق، پس صدق مفهوم حقیقت ومفهوم وجود که بدیهیّ التصوّر است ــ بر آن دو، خارج از ما نحن فیه است.

(۱۹)

بعد از آنکه دانسته شد که حمل بر دو قسم است: حمل أوّلی ذاتی وحمل شایع صناعی، که حمل متعارف عبارت از آنست، ودانسته شد که مراد از مصداق حقیقت ووجود چیزی نیست که مفهوم حقیقت ووجود بر او صدق کند بحمل أوّلی ذاتی، بلکه چیزی است که مفهوم حقیقت ووجود بر او صدق کند بحمل شایع صناعی، پس مراد از آن مصداق چیزی است که انضمام او با ماهیّت واعتبارش با آن مناط بودن ماهیّت است صاحب حقیقت. وظاهر است که آن شیء مصداق مفهوم حقیقت و موجودیّت است بحمل متعارف.

آثار واحکام وی باشد ، وآن نیست بجز وجود ، زیرا که ماهیّات‌را بدون وجود آثار وأحکامی نیست . پس وجود فی الحقیقة حقیقت هر شیء است . وهرگاه همه اشیاء بواسطهٔ وجود صاحب حقیقت باشند ، پس وجود نیز صاحب حقیقت باشد بنفسه . ومعلوم است که ما بالذات أولی است از ما بالغیر . پس وجود از همه چیز أولی است باینکه صاحب حقیقت باشد . پس اوست حقیقت هر ذی حقیقتی ؛ ودر حقیقت بودن محتاج بسوی حقیقت دیگر نیست ، بلکه بنفسه حقیقت است در خارج . وسایر ماهیّات صاحب حقیقت نباشند بنفسها ، وصاحب حقیقت شوند بواسطهٔ وجود . پس معلوم شد که مفهوم وجودرا حقیقتی است در خارج ، ومصداقی است در عین ، که مفهوم وجود صدق کند بر آن .

(۱۷)

مقصود از این بیان تمثیل وتوضیح است باینکه همچنانکه هر مفهومی ـ چون انسان ـ مثلاً هرگاه گفته شود صاحب حقیقت است ، یا صاحب وجود است ، مراد این باشد که در خارج چیزی است که مفهوم انسان بر او صادق است ، وگفته میشود که او انسان است . وهمچنین است فرس وفلك وماء ونار وسایر عنوانات ومفهوماتی که صاحب افراد خارجیّه اند ، وآنها عنواناتی باشند که صادقند بر آنها . ومعنای اینکه این عنوانات ومفاهیم متحقّقند ، یا صاحب حقیقتند ، این است که اینها صادقند برچیزی بالذات لا بالعرض ، مانند زید انسان ، که انسان بالذات بر زید صادق است ، نه مثل زید کاتب ، که کاتب بالعرض بر وی صادق است ، یعنی بواسطهٔ کتابت . وقضایای معقوده در این مقام را ـ مثل هذا انسان ، وذاك فرس ـ ضروریّات ذاتیّه گویند .

پس همچنین است حکم مفهوم حقیقت ومفهوم وجود ، لا بدّ اینها عنوانی

ونیز محدود بهیچ حدّی نیست ، زیرا که تحدّد ملازم با تناهی است ، واو غیر محدود وغیر متناهی است . وهیچ اسم ورسمی صادق بر او نیست ، زیرا که اسماء ورسوم باعتبار تحدّدشان متمانعند ومشار کثرت ، ودر او تمام اضداد مجتمعند وتمام متمانعات ومتخالفات مؤتلف . ونیز محیط بهمه چیز است ، چنانچه دانسته شد . پس هیچ چیز محیط بدو نشود ، چنانچه حقّ تعالی فرماید « وعنت الوجوه للحیّ القیّوم » یعنی خضعت وانقادت ذوات الأشیاء للحیّ ، ای الدرّاك الفعّال القیّوم ، ای القائم بذاته والمقیم للأشیاء . پس معلوم شد که حقیقت وجود که صرف و صریح اوست ، ماهیّتی با او متّحد نیست . وتمام ماهیّات متّحدند با درجات ظهورات او ومراتب بروزات وی .

مشعر سوّم

(۱۵)

آنچه تا حال ذکرشد ، بعضی از احوال مفهوم وجود بود ، وبرخی از احوال حقیقت. ویکی دیگر از احوال مفهوم صاحب حقیقت بودن وی است، ودر این مشعر مقصود بیان این مطلب است ، بلکه ترقی نموده بیان میفرماید که أحقّ اشیاء است باینکه صاحب حقیقت موجوده باشد ، چنانچه معلوم و واضح خواهد شد . وشواهد قطعیّه بر آن دلالت خواهد نمود .

(۱٦)

شاهد اوّل این است که چون حقیقت هرشیء عبارتست از چیزیکه منشای

6 سورهٔ ۲۰ (طه) آیهٔ ۱۱۰ || 11 المشعر الثالث : فی تحقیق الوجود عیناً ، یعنی در بیان حقیقت وثبوت وجود بحسب عین ودر خارج M

نظر مقصور است بر او ، ومعذلك متشخّص است ، باید تشخّص عین ذات او باشد ، بخلاف ماهیّات کلّیّه که هر گاه صرفاً ملاحظه شوند ، امر شخصی ومتعیّن نباشند ، بلکه مبهم الذوات و کلّیّات الطبایعند . ولی این تعیّن که عین ذات وجود است ، منافی با سایر تعیّنات نیست ، چنانچه بیان خواهد شد .

(١٤)

ووعده میفرماید أیضاً که بعد از این ظاهر خواهد شد که حقیقت وجود با اینکه متشخّص بذاته است ، گفته میشود مختلف الحقایق است بر حسب اختلاف ماهیّات امکانیّه ، که هر یك از آنها متّحد است با درجهٔی از درجات وجود ومرتبهٔی از مراتب وی ، زیرا که حقیقت وجود که صاحب هیچ نقص وقصوری نیست ، بلکه هیچ وجودی و کمال وجودی از او مسلوب نشود ، باعتبار تنزّل وظهورش در کمالات خویش تحدّد ونقصان وعدم وقصور لازم وی گردد ، واز این محدودیّت وتنزّل واشتمال وعدم وقصور ماهیّات بر انگیخته گردند . پس معلوم است که ماهیّت در مقابل ظهور وجود امر منفصلی وحقیقت متأصّلهٔی نیست ، بلکه متّحد است با وجود بحسب مراتب ملزومهٔ خود ، الا وجود حقّ اوّل که وی‌را ماهیّتی نباشد ، زیرا که او صریح وصرف وخالص از وجود است ، وأتمّ از او متصوّر نیست ، زیرا که نا تمامیّت از عدم است وفقدان ، واو محض وجدان است . همچنین اشدّ از او متصوّر نیست از حیثیّت قوّت و کمال ، زیرا که هر کمال وقوّتی فائض از اوست ، ومفیض اعلاست و اشدّ از مفاض عنه در حقیقت فیض . و آن وجود حقّ مشوب نیست بعمومی و خصوصی ، چنانچه دانسته شد که اینها از عوارض مفاهیمند ، نه از عوارض حقیقت عینیّه .

صلوات الله علیه- فرماید«توحیده تمییزه عن خلقه، وحکم التمییز بینونة صفة لا بینونه عزلة .»وأیضاً فرماید«داخل فی الأشیاء لا بالممازجة ، وخارج عن الأشیاء لا بالمزایلة . » وأیضا میفرماید « مع کلّ شیءٍ لا بمقارنة ، وغیر کلّ شیءٍ لا بمزایلة . » ودر جای دیگر « داخل فی الأشیاء لا کدخول شیءٍ فی شیءٍ ، وخارج عن الأشیاء لا کخروج شیءٍ عن شیءٍ . » وامثال این عبارات بسیار است در کلمات أئمّهٔ اطهار ـ صلواة الله علیهم أجمعین . ـ وعرفا گویند :

شعر

سریان دارد وظهور امّا سریانی برون ز دانش ما

وبعد از این ـ انشاء الله تعالی ـ واضح تر خواهد شد .

(۱۳)

چون اشاره شد بسوی اینکه احاطه وشمول وجود تمام موجودات‌را بر طریقی است مجهول الکنه ، که بجز علماء راسخین وعرفاء شامخین مطّلع بر آن نیستند ، حالاً میفرماید که معنای این کلام که بتفصیل بعد از این دانسته خواهد شد ، اینست که وجود با اینکه بذاته متشخّص ومتعیّن است ، مشخّص است تمام ماهیّات کلّیّه‌را که موجودند باو ، واو متّحد است با آنها ، وبحسب خارج ماهیّات صادقند بر او ، وبر حسب ذهن ومفهوم وی صادق است بر آنها ، یعنی تحلیل وتأمّل عقل مقتضی این است که وجود عارض باشد نسبت بماهیّات ، وسرّش اینست که وجود من حیث هو وجود نباشد مگر وجود صرف . وبدیهی است که صرف الشیء لا یتثنّی ولا یتکرّر . وأیضاً وجود امریست عینی وخارجی، وشیء عینی لا بدّ است از تشخّص ، واز اینجهة گویند « ما لم یتشخّص الشیء لم یوجد » . پس وجود امریست متشخّص . وچون اعتبار غیر با او نشده ، بلکه

او بحقّ مخلوق به ؛ امّا حقّش گویند باعتبار ثبوت و تحقّق ؛ امّا مخلوق بهاش گویند بجهة آنکه تمام اشیاء مخلوقند بدو وقائمند باو . وگاهی دیگر تعبیر کنند از او بوجود منبسط ، زیرا که اوست منبسط بر هیاکل ممکنات ، وتابان بر قوابل ماهیّات ، ونازل در منازل هویّات .

واز این تفصیل معلوم شد که شمول واحاطهٔ وجود نسبت باشیاء بظهور اوست در مرایای آنها ، وآنها نباشند مگر ظهورات وحکایات او ، ولمعات وجه او ، وظهورات نور او ، واطوار شئون او ، وتجلّیات ذات او ، واظلال کمال او ، وامثال ذلك . واحاطهٔ او بر اینها مثل احاطهٔ عاکس است بر عکس ، واحاطهٔ ذی ظلّ است بر ظلّ ، که بضرب من الاتّحاد است ، چنانچه حق تعالی فرماید « وهو معکم أینما کنتم » وهو أقرب الیکم منکم « وهو الاوّل والآخر والظاهر والباطن » . ودر حدیث وارد است « ولو انّکم أدلیتم بحبل الی الأرض السفلیّ لهبط علی الله. » وحضرت کاظم ـ صلوات الله علیه ـ فرماید «لیس بینه وبین خلقه حجاب غیر خلقه ، احتجب بغیر حجاب محجوب واستتر بغیر ستر مستور.» وسیّدالشهداء ـ علیه السّلام ـ فرماید « تعرّفتَ الیّ فی کلّ شیء فرأیتك فی کلّ شیء ، فأنت الظاهر لکلّ شیء.» وأیضاً در دعای عرفه فرماید « کیف یستدلّ علیك بما هو فی وجوده مفتقر الیك ؟ أ لغیرك من الظهور ما لیس لك ، حتّی یکون هو المظهر لك متی غبت، حتّی تحتاج الی دلیل یدلّ علیك متی بعدت ، حتّی تکون الآثار هی التی توصل الیك ؟ عمیت عین لا تراك ولا تزال علیها رقیباً؛ و خفقت صفقة عبدٍ لم تجعل لها من حبّك نصیباً . » وأمیر المؤمنین ـ

10 سوره ۵۷ (الحدید) آیهٔ ٤ || وهو أقرب : «ونحن أقرب الیه منکم» سورهٔ ٥٦ (الواقعة) آیهٔ ۸٤ || 10-11 سورهٔ ۵۷ ، آیهٔ ۳

برای اشیاء تسمیه کرده اند بنفس انسانی ، باعتبار اینکه نفس انسانی صوتی است ساذج که متعیّن و مصوّر بصور حرفیّه بحسب ذات نیست ، وهر گاه واصل شود بمقاطع حروف متعیّن شود بتعیّنات حرفیّه ومصوّر بصور کلمات . همچنین ظهور وجود صرف وتنزّل وی وجودی است مطلق ، وظهوری است بلاتعیّن ، ونوری است بلا لون ، که در مقام ذاتش هیچیك از قیود وتعیّنات والوان نیست . وچون تنزّل نماید در مراتب عالم امکان ، وتابش نماید بر هیاکل ممکنات ، ومنصبغ شود بصبغ اکوان ، متعیّن شود بتعیّنات اشیاء ومتلوّن بالوان آنها . وهمچنانکه تعیّنات نفس انسانی بترتیب است ـ اوّل حرف است ، وبعد اسم ، وبعد فعل ـ اوّل تعیّنات آن ظهور عقول که مجرّدات مطلقه باشند ، که بمنزلهٔ حروفند باعتبار افراد وعدم ترکیب . وبعد از او عالم دهر است ، یعنی عالم نفوس ناطقه که بمنزلهٔ اسماء است ، که فی الجمله ترکیبی در اوست باعتبار تعلّقشان بأبدان ـ یعنی از جهة آنکه تعلّق بجسم دارد ، ذات مجرّدهٔ مطلقه نیست ، پس در ذات مجرّد است ، و در فعل مادّی ـ وسیّم عالم ناسوت ـ یعنی عالم اجسام ـ متحرّك متجدّد است ، که بمنزلهٔ فعل است ، وأعراض مفارقه از برای موضوعات بمنزلهٔ إعرابند از برای معربات ، وأعراض لازمه بمنزلهٔ بناء است از برای بنیات . پس بدین مناسبات که ذکر شد ، آن فیض وجود مطلق‌را بنفس رحمانی تعبیر کرده‌اند . وگاهی دیگر تعبیر کنند اورا برحمت واسعه ، چنانچه در دعای کمیل است « و برحمتك التی وسعت کلّ شیء » . و مراد از رحمت خیر مؤثر است ـ یعنی اختیار کرده شده ـ ووجود هر شیء نسبت بآن شیء هم خیر است وهم مؤثر . پس تسمیهٔ آن برحمت واسعه در کمال ظهور است . وگاهی تعبیر کنند از

کلّی طبیعی نیست . واگر احاطهٔ او از قبیل احاطهٔ کلّی نسبت بجزئیّات بودی ، بایستی یکی از اشیاء مذکوره باشد ، وبالجمله کلّی طبیعی باشد ، ودانسته شد که نیست .

واکنون نیز گوئیم : کلّی طبیعی عبارت است از ماهیّت موجودة بوجود مطلق ، چه ذهنی باشد چه خارجی ، ووجود ماهیّت نیست ، بلکه شمول او نسبت بأشیاء یك نحو شمول دیگر است ، که اورا نمیدانند ونمیشناسند مگر عرفاء که راسخ باشند در علم . وگاهی تعبیر شود از آن احاطه وشمول بـ « نفس رحمانی » زیرا که وجود صرف محض‌را هرگاه ملاحظه کنی ، تمام موجودات واشیاء از نظر محو شوند ، وبجز وجود صرف چیزی نماند ، چنانچه در حدیث وارد است « کان اللّٰه ولم یکن معه شیء » . وشیخ جنید بغدادی بعد از شنیدن این حدیث گفت « الان کما کان . » ودر آیات قرآنیّه نیز وارد است در مقام قیامت کبری « لمن الملك الیوم للّٰه الواحد القهّار . » پس باین اعتبار محیط ومحاطی ، وحقّ وخلقی ، ومطلق و مشوبی ، واحاطه وشمولی ، متصوّر نباشد . وهرگاه اشیاء ملاحظه شوند وموجودات متکثّره در نظر آیند، ونظر مقصور بر وجود صرف نباشد ، غیر از وجود صرف چیزی مشهود شود . وچون اشیاء مشهوده لا بدّند از وجود وبدون وجود تحقّق وظهوری ندارند ،پس از حیطهٔ وجود خارج نباشند ، وبالضرورة وجود صرف نباشند ، زیرا که صرافت ملازم وحدت وبساطت است ومنافی کثرت ، بلکه اینها تنزّلات وجود صرفند وتعیّنات وی .

واین تعیّن وتنزّل را که ما به الاحاطه وما به التحقّق است ، از

---

12 سورهٔ ۴۰ (المؤمن) آیهٔ ۱۶

ما يتركّب منه و من غيره الكلّ ، مثل سركه وانگبين كه دو جزئند از براى سكنجبين ، وسكنجبين كلّ است از براى آن دو ، وظاهر است احاطهٔ سكنجبين بر سركه وانگبين ، زيرا كه هر يك از آن دورا داراست ودر بر دارد ، كه اگر يكى از آن دو نباشد ، سكنجبين سكنجبين نخواهد بود . وجزئى منسوب بسوى جزء است ، چنانچه كلّى منسوب بسوى كلّ، مثلاً زيد جزئيست باين اعتبار كه مركّب است از اجزائى كه يكى از آنها كلّى است ـ يعنى انسان ـ وساير اجزاء عوارض مشخّصهٔ زيديّه . پس زيد باين اعتبار كلّ است وكلّى با ساير عوارض مشخّصهٔ اجزاء . پس هرگاه زيدرا نسبت بانسان ملاحظه كنيم ، گوئيم جزئيست بجهة اينكه خود كلّ است ومنسوب بسوى جزء خويش . وهرگاه انسان‌را ملاحظه كنيم بالنسبة بسوى زيد ، گوئيم كلّى است نظر باينكه جزء است از براى زيد ومنسوب بسوى زيدكه كلّ است . واحاطهٔ كلّى مر جزئيّات‌را أيضاً ظاهر است باعتبار اينكه مشترك است بين جزئيّات خود كه اگر او بر داشته شود ، جزئيّات منتفى شوند . پس او محيط و شامل است مر آنهارا .

وهرگاه اين مقدّمه دانسته شد ، گوئيم : شمول حقيقت وجود بالنسبة بسوى اشياء بهيچيك از وجوه ثلاثه نيست ، زيرا كه از قبيل احاطهٔ كلّ بر اجزاء نتواند بود ، زيرا كه كلّ وجزء هر دو بايد موجود باشند بوجود . پس يكى محاط وجود و يكى محيط نشود ، زيرا كه وجود محيط است بهر دو . وهمچنين از احاطهٔ جسمى مر جسمى‌را نتواند بود ، بهمين دليل كه گفتيم . وهمچنين از قبيل احاطهٔ كلّى مر جزئيّات‌را نتواند بود ، زيرا كه ثابت كرديم كه حقيقت وجود نه جنس است نه نوع ونه خاصّه ونه عرض عامّ ، زيرا كه

ماهیّتی نیست ، پس ترکیب از ماهیّت ووجود که بضرب من الاتّحاد است ، وترکیب اعتباری عبارت از آن است ، نیز در وجود نخواهد بود . پس ثابت شد که حقیقت وجود دارای بساطت ووحدت شخصیّهٔ حقیقیّه است ، که بهیچوجه ترکیبی در او نیست .

[redacted]

چون غیر از مقام وجوب وجود جمیع مراتب وجودرا لازم است نقصی وقصوری وعدمی وتحدّدی که مستلزم ماهیّت است ، پس هر وجودی متّحد است با ماهیّتی . وماهیّات موجود شوند بوجود ذهنی، ومتّصف شوند بکلّیّت وجزئیّت وعموم وخصوص وجنسیّت وفصلیّت ونوعیّت وعرضیّت عامّه وخاصّه ، مصنّفه ومشخّصه،وحدّیّت ورسمیّت ، وغیرها از صفات مفاهیم کلّیّه . وچون حکم احد المتّحدین دیگری‌را نیز عارض شود بالتبع ، پس ماهیّات متّصف باشند بأوصاف مذکوره بالذات ، ووجودات متّصف شوند بالعرض ، الا وجود اوّل بسیط که نورالانوار است وواجب الوجود ، که اورا بهیچوجه من الوجوه نقصی وقصوری وعدمی وتحدّدی وتناهی نباشد . پس با وی ماهیّتی نیست که متّصف باین اوصاف گردد ، نه بالذات ونه بالعرض .

مشعر دوم

(۱۷)

غرض در این مشعر بیان کیفیّت شمول واحاطهٔ وجود است مر تمام اشیاءرا . وباید دانست که شمول واحاطه بر سه وجه متصوّر است . اوّل : شمول کلّ مر اجزای خودرا . دوّم : شمول کلّی مر جزئیّات خودرا . سیّم : شمول واحاطهٔ جسمی جسم دیگررا ، مثل احاطهٔ کوزه بر آب . وفرق میان کلّ وجزء وکلّی وجزئی این است که جزء عبارت است از

زنجی وروم‌ی است نسبت بانسان ، وعرضی مشخّص مانند خصوصیّات زیدیّه وعمرویّه .

باید دانست ترکیبی که در عبارت مصنّف صریحاً نفی شده ، ترکیب حقیقی وجود از جنس وفصل است . وامّا ترکیب خارجی واعتباری صریحاً ابطال ونفی نشده . لهذا گوئیم : نفی ترکیب از جنس وفصل مستلزم نفی سایر تراکیب است ، زیرا که شیء که صاحب جنس وفصل نباشد ، صاحب مادّه وصورت نیز نخواهد بود ، زیرا که جنس عین مادّه است وفصل عین صورت . وفرقشان « بشرط لا » و « لا بشرط» است ، یعنی جنس وفصل لا بشرطند ، ومادّه وصورت بشرط‌لا ــ «بشرط لا » یعنی بشرط أن لا ینضمّ الیه شيء ویتّحد معه ، ویحمل علی المجموع المرکّب منهما ، مثل جسم باعتبار مادّیّت نسبت بانسان که بشرط لا ست ، وباین اعتبار بدن است . وظاهر است که چیزی با بدن متّحد نتواند شد، وهرگاه چیزی با او مرکّب شود ، مثل ناطق ، حمل برمجموع نشود ،یعنی مجموع نفس وبدن‌را نشود گفت جسم است ، یا بدن است . و « لا بشرط » یعنی لا بشرط أن ینضمّ الیه شيء ویتّحد معه ویحمل علی المجموع المرکّب منهما ، مثل حیوان باعتبار جنسیّتش از برای انسان که میشود ، ناطق با وی ضمّ شود ومتّحد با وی شده حمل بر مجموع مرکّب شود ، زیرا که مجموع حیوان وناطق که انسان عبارت از آن است ، گفته شود حیوان است ــ وچیزیکه مرکّب از مادّه وصورت نباشد ، مرکّب از اجزای مقداریّه نیز نخواهد بود ، زیرا که ترکّب از این اجزاء مستلزم مادّه وصورت است ، زیرا که مقدار از لوازم مادّه وصورت است . وهرگاه ماهیّت از برای وجود نباشد ، پس ترکیب اعتباری نیز در او نخواهد بود . وثابت شد که وجودرا

حقیقی ونه اعتباری ونه خارجی ونه ذهنی ، یعنی نه جنسی از برای اوست ونه فصلی ، زیرا که ترکّب از جنس وفصل مبنی بر داشتن ماهیّت است . وهر گاه ماهیّت داشته باشد ، وجود ذهنی از برای او ممکن است . وهر گاه وجود ذهنی داشته باشد ، موصوف بکلّیّت وجزئیّت وعموم وخصوص خواهد شد . وحال آنکه ثابت شد وجود ذهنی ندارد ، وموصوف بأوصاف مذکوره نشود وبهمین ملاحظه ــ یعنی امتناع وجود ذهنی وعدم اتّصاف بأوصاف مذکوره ــ وجود نه جنس از برای شیء تواند بود ، نه فصل ونه نوع ونه عرض عامّ ونه خاصّه ، بجهة آنکه همه اینهارا وجود ذهنی واتّصاف بأوصاف مذکوره لازم است .

واگر گفته شود که مفهوم وجودرا حکما ومتکلّمین قاطبة عرضی از برای موجودات دانند ، پس چگونه توان سلب عرضیّت عامّه از وجود کرد ؟ جواب گوئیم که آنچه را حکما ومتکلّمین عرضی دانند ، نسبت بموجودات معنای انتزاعی ذهنی است ، که آنرا از معقولات ثانیة شمارند ، که عبارت است از معنای مصدری ومفهوم اعتباری از قبیل شیئیّت وممکنیّت وجوهریّت وعرضیّت وانسانیّت وسوادیّت وسایر انتزاعیّات مصدریّه که حاکی‌اند از اشیاء حقیقیّه یا غیرحقیقیّه، یعنی امورخارجیّه یا نفس‌الامریّه ــ حاکی ازامورحقیقیّه مانند انسانیّت‌وسوادیّت، وحاکی از امور غیر حقیقیّه مانند شیئیّت وممکنیّت، ــ وآن غیر ما نحن فیه است . وکلام ما در آن نیست ، بلکه محلّ نظر ما محکیّ عنه آن مفهوم است که عبارت از حقیقت وجود باشد . ووی حقیقتی است واحده وبسیطه که در تحصّل وتحقّق احتیاج بسوی ضمیمه وقیدی بهیچوجه ندارد ، چه آن قید فصلی باشد یا عرضی ، و آن عرضی مصنّف باشد یا مشخّص : قید فصلی مانند ناطق است نسبت بحیوان ، وعرضی مصنّف مانند

نقش آنها منطبق با وی شود ، ومطابق یکدیگر باشند . پس آن خاتم مطابق با آن نقوش است .

وجزئیّت عبارتست از امتناع فرض صدق شیء بر کثیرین در مقابل کلّیّت ، واین نیز از عوارض صورت ذهنیّه باشد ، زیرا که صدق در حقایق خارجیّه متصوّر نباشد . وعموم عبارتست از شمول واستغراق نسبت بأفراد بر وجهی که هر یك از آنها متعلّق حکم ومورد نفی واثبات باشند ـ مثل انسان نسبت بزید وعمرو وبکر وخالد ـ وخصوص در مقابل عموم است ، واین دو نیز از عوارض صورت ذهنیّه است ، زیرا که افراد غیر از چیزی باشند که شامل آنها باشد ، یا اختصاص ببعض آنها داشته باشد .

پس هر حقیقت وجودیّه‌را چون نباشد مگر یك نحو از حصول ـ سواء کان خارجیّاً أو ذهنیّاً ـ پس وجودرا وجود ذهنی نباشد . وچون وجودرا وجود ذهنی نیست ، پس نه کلّی باشد ونه جزئی ونه عامّ ونه خاصّ ، بجهة آنکه دانسته شد که کلّیّت وجزئیّت وعموم وخصوص یافت نشود مگر در مفاهیم ذهنیّه ؛ ومفهوم ذهنی نباشد مگر اشیائی‌را که ماهیّتی باشد غیر وجود ، که باعتبار ماهیّت در ذهن در آیند با تبدّل وجود ، که باعتبار آن وجود ذهنی موصوف شوند بیکی از اوصاف مذکوره .

(١٠)

باید دانست از قول مصنّف « ولأنی أقول » تا اینجا وما بعد گفتگو در حقیقت وجود است نه در مفهوم . واز اینکه دانسته شد ویرا وجود ذهنی نباشد ، وکلّیّت وجزئیّت وعموم وخصوص بر او اطلاق نشود ، معلوم شود که ذات وی امریست بسیط ، یعنی بهیچوجه ترکیب در آن نیست ، نه ترکیب

وجودین باقی باشد . وظاهر شد که وجود در ذهن در نیاید ؛ پس ممتنع التصوّر باشد . وأیضاً گوئیم که حقیقت وجود انّه فی الاعیان است ــ یعنی نفس خارجیّت است . ــ پس ممتنع است موجود شود در اذهان ، والا انقلاب در حقیقت وجود لازم آید . وچون انقلاب محال است ، پس وجود ممتنع التصوّر است . وهرگاه ثابت شد امتناع تصوّر وجود ، ثابت شود امتناع تعریف آن حدّاً ورسماً .

(۹)

باید دانسته شود کلّیّت وجزئیّت وعموم وخصوص از عوارض مفاهیم ذهنیّه است ، زیرا که کلّی عبارتست از مفهومی که ممتنع نباشد فرض صدق آن بر کثیرین . واین بدو وجه متصوّر است : یکی باعتبار مطابقت صورت ذهنیّه با کثیرین ، ودیگری باعتبار اشتراك بین کثیرین . ومعلوم است شیء خارجی نه مطابق با کثیرین شود نه مشترك بین کثیرین . معنی مطابقه این است که افراد خارجیّه‌را هرگاه از خصوصیّات وعوارض مشخّصه تجرید نموده در ذهن بیاوریم ، عین آن صورت ذهنیّه شود ومنطبق بر آن ، مانند زید وعمرو وخالد وولید ، که در ذهن عین انسان شوند ومنطبق بر آن . ومعنی اشتراك این است که هرگاه صورت کلّیّهٔ ذهنیّه‌را در خارج بیاوریم ، ومحفوف بعوارض مشخّصه کنیم ، عین افراد خارجیّه شود ؛ مانند انسان که هرگاه در خارج بیاید ، عین زید وعمرو وخالد وولید شود . ومثالی که دراین مقام بجهه تقریب بسوی ذهن آورند، طبع خاتم است درشمعه، که هرگاه اورا بر چند شمعه طبع کنند، خود بمنزلهٔ معنای کلّی باشد ، وآن نقوش منطبعه بمنزلهٔ افراد خارجیّه. پس هرگاه خاتم‌را بر هر یك از آنها منطبق کنیم ، عین آن نقش شود ، پس مشترك بین آنها باشد . وهرگاه آنهارا بیاوریم ومطابق با وی کنیم ،

زیرا که گویند « موجود فی الموضوع است » . وچون ثابت شد که وجود معرِّف کلّ اشیاء است ، پس چیزی معرِّف او نتواند بود ، والا دور لازم آید .

(٧)

با وجود اینکه تعریف وجود ممتنع است ، بعضی از حکما ومتکلّمین ویرا تعریف کرده اند ، چنانچه متکلّمین در تعریف وجود گفته اند : الثابت العین . وبعضی از حکما گفته اند : الذی یمکن أن یخبر عنه . وبعض دیگر: الذی یکون فاعلاً ومنفعلاً . وبعض دیگر : الذی ینقسم الی الفاعل والمنفعل . وبعضی دیگر : الذی ینقسم الی الحادث والقدیم . پس اگر مقصودشان تعریف حقیقی است ، خطأ است ومستلزم دور در بعضی مصرّح ودر بعضی مضمر . واگر مقصودشان تعریف لفظی است ، یعنی غرض از این تعاریف اخطار ببال یا تنبیه علی ما فی البال است بلفظی که اعرف باشد ، در نزد سامع ضرری ندارد .

(٨)

چونکه مقصود از حدّ شیء تصور آن شیء است بالکنه ، چنانکه مقصود از رسم تصوّر اوست بوجهیکه امتیاز داده شود از ما عدای خود ، پس محدود ومرسوم باید ممکن التصوّر باشند . وتصوّر عبارت است از حصول معنای شیء در ذهن بر وجهیکه مطابق با آن شیء باشد باعتبار حصولش در خارج . پس لازم باشد که از برای آن شیء معنائی وماهیّتی باشد غیر وجود که تارةً موجود شود بوجود عینی و تارةً موجود شود بوجود ذهنی . وبنابر این ماهیّت ومعنی محفوظ باشد در هر دو وجود ، ووجود متبدّل شود بحسب خارج وذهن .

وهرگاه این مقدّمه دانسته شد، گوئیم : وجود ممتنع التصوّر است، زیرا که از برای وجود وجودی دیگر نباشد، تا متبدّل شده معنی وماهیّت او منحفظاً در

پس گوئیم که هرگاه وجودرا تحدید ممکن بودی، لا بدّ بودی از جنسی وفصلی. وجنس شیء چون اعمّ ازشیء است، بایستی جنس وی اعمّ از او باشد. وحال آنکه وجود اعمّ اشیاء است، پس اورا جنس نباشد. وچون اورا جنس نباشد، پس اورا فصل نباشد، زیرا که ترکّب شیء از امرین متساویین محال است ـ یعنی از فصلیین متساویین ـ چنانچه بعضی گمان کرده اند، زیرا که ترکیب حقیقی‌را لا بدّ است ازفقر وافتقار فی مابین اجزاء، واحتیاج درجنس و فصل که از سنخ مفاهیم اند، در وجود نتواند بود، بلکه در ابهام وتعیّن است. پس باید احد الجزئین اعمّ از دیگری باشد، که اورا جنس خوانند ـ چون حیوان نسبت بانسان. ـ ودیگری‌را که اخصّ است فصل ـ چون ناطق نسبت بانسان. ـ پس ثابت شد که ما لا جنس له لا فصل له؛ وچون وجودرا جنسی وفصلی نیست، پس حدّ از برای وی ممکن نباشد.

وامّا امتناع تعریف برسم بدان جهت است که معرِّف باید اجلی واظهر از معرَّف باشد؛ بأخفی ومساوی جایز نیست. وچون وجود اظهر اشیاء است، پس معرِّفی ورسمی از برای او نباشد، وترسیم ممتنع است. بلکه گوئیم که جمیع تعاریف مطلقاً ـ حدّاً کان أو رسماً ـ منتهی شود بسوی وجود، ووجود معرِّف کلّ است، چنانکه در تحدید انسان گوئیم: حیوان ناطق؛ ودر تحدید حیوان گوئیم: جسم نامٍ حسّاس متحرّك بالارادة؛ ودر جسم گوئیم: جوهر یمکن أن یفرض فیه خطوط ثلاثة متقاطعة علی زوایا قوائم؛ و در تعریف جوهر گوئیم: موجود لا فی موضوع. و معلوم است که جمیع اشیاء ممکنة التعریف، مندرجند در مقولات عشر که یکی جوهراست ونه عرض. وتعریف جوهر معلوم شد که بوجود است، وبالمقایسه تعریف عرض هم دانسته شود که بوجود است،

نیست . وأیضاً چون اعمّ أشیاست از حیث شمول واحاطهٔ مفهومیّت ، زیرا که ازهمه چیز اوّلاً وجود در نظر آید ، ثانیاً خصوصیّاتشان، اگر چه التفاتی بسوی آن نباشد ، چنانچه از الوان واشکال اوّلاً ضوء در نظر آید، ثانیاً خصوصیّات آنها ، اگر چه ضوء ملتفت الیه نباشد ، واز اینجههٔ لازم آید که وجود اعرف واظهر اشیاء باشد در نزد عقل .

چهارم : هویّت وجود . چونکه تحقیق این است که تشخّص بمعنای ما به التشخّص عین وجود است ، پس هرچه غیر وجود است ، متشخّص است بوجود . پس وجود باید متشخّص باشد بنفس ذاته ؛ وما بالذات اقوی است از ما بالغیر ، پس وجود از حیث تشخّص وتعیّن اخصّ خواصّ است . وچون خصوصیّتش بنفس ذات است ، ظهورش در نزد عقل بنفس ذات باشد . واز اینجههٔ غنی از تعریف باشد ، چنانچه مفهوم وی از جههٔ غایت ظهور ووضوح وعموم غنی از تعریف بود .

(٦)

بیان مصنّف تا اینجا در این بود که وجودرا از حیث انّیّت وماهیّت و مفهوم وهویّت احتیاجی بسوی تعریف نیست ، امّا متعرّض امتناع تعریف نبود؛ واز اینجا شروع کرده در بیان امتناع تعریف وجود . وحاصلش اینست که تعریف بدو چیز است: بحدّ ورسم . امّا تعریف بحدّ عبارت است از تصوّر اجزاء محمولهٔ شیء ، یعنی جنس وفصل که آنهارا ذاتیّات گویند . وامّا تعریف برسم ، عبارت است از تعریف شیء بخواصّ ولوازم خارجه از ذات . مثال اوّل : حیوان ناطق است در تحدید انسان . ومثال ثانی : ماشی مستقیم القامه است در رسم انسان .

جمع شدند ، سابق ساکن بود واورا قلب بیا کردند ؛ اجتماع ثلاث یا آت شد ، یکی‌را حذف کردند ، « ما هیّ » شد بکسر هاء . پس تاء نقل‌را بجهة نقل از وصفیّت بسوی اسمیّت الحاق کردند ، ماهیّت شد .

باید دانست که حقیقت وجودرا ماهیّت بمعنی اول نیّست ـ یعنی ما یقال فی جواب « ما هو؟ » وبیانش خواهد آمد . ـ واز این جهة میتوان گفت که از حیث ماهیّت اخفای أشیاست ازجهة تصوّر واکتناه ، زیرا که اورا ماهیّتی نباشد که تصوّر شده اکتناه شود ـ ولی بملاحظهٔ اینکه اوّل اثبات ماهیّت میشود ، خیلی تکلّف است ، ووجه ثانی صحیح است واولی . ـ وامّا ماهیّت بمعنای ثانی ـ ما به الشیء هو هو ـ چون اعمّ از ماهیّت بمعنای اوّل است ، بر حقیقت وجود نیز صادق باشد . وچون حقیقت وجود ممتنع است که در ذهن درآید ، چنانکه بعد از این محقّق خواهد شد ، میتوان گفت که ماهیّت وجود اخفای اشیاست از حیث تصوّر واکتناه .

وحاصل آنکه بنابر اوّل وجود اخفای از همه چیز است ، بجهة آنکه ماهیّتی ندارد که در ذهن درآید ، وبنابر ثانی ماهیّت دارد ـ ماهیّت وجود گفته شد که عین وجود اوست ـ ولی چون ممتنع است که در ذهن درآید ، اخفاست از همه چیز از حیث تصوّر واکتناه ؛ وعلی ایّ تقدیر غنیّ از تعریف است ، چنانچه أنّیّت او نیز بجهة غایت جلا وظهور وانکشاف غنیّ از تعریف بود .

سیّم : مفهوم وجود باعتبار معنای اسمی ، نه باعتبار معنای مصدری که بفارسی تعبیر از او بلفظ « هستی » کنند . وبدیهی است که این معنی در نزد همه کس معلوم ومتصوّر است ، و بجهة غایت ظهور و وضوح محتاج بتعریف

قبیل قدم وحدوث واصالت وعلّیت ومعلولیّت وامثالها از صفاتی که راجع بحقیقت وجود است .

وباید دانست که این عبارت بطوریکه ما شرح کردیم ، خالی از جمیع تکلّفات وعاری از تمام تعسّفات است .

مشعر یکم

(۵)

شرح : مرجع ضمیر « أنّه » وجود است مطلقاً ، یعنی اعـمّ از مفهوم و مصداق ، که حقیقت وجود عبارت از آن است مطلقاً ، یعنی من جمیع الحیثیّات. واز برای وی چهار حیثیّت واعتبار است که مصنّف متعرّض آنهاست .

اوّل أنّیّت وجود ، یعنی تحقّق وی ؛ وباین اعتبار از همه چیز اجلی و اظهر است ، زیرا که بر همه کس مکشوف وظاهر است که تمام اشیاء متحقّقند بوجود ، پس وجود باید متحقّق باشد بنفسه . ومعلوم است که أشیاء قبل از وجود درحال عدم مخفی و مستورند ، وبوجود ظاهر و هویدا شوند . پس وجود ظاهر بنفسه است ، واشیاء ظاهر بدو؛ وظاهر بنفسه اجلی واظهر است از ظاهر بغیر ؛ پس وجود من حیث الانّیّة والتحقّق أجلای أشیاست من حیث الظهور و الکشف .

دوّم : ماهیّت وجود . و ماهیّت بر دو معنی اطلاق شود : یکی ما یقال فی جواب «ما هو؟». دوّم ما به الشیء هو هو ــ ولفظ ماهیّت مشتقّ از « ما هو» است، چون مقول در جواب « ما هو» منسوب بسوی اوست ؛ یاء نسبت که مشدّد است ، بر « ما هو » ملحق کردند ، ولفظ « ما هو» در این وقت « ما هویّ » شد . کسره بر واو ثقیل بود ، نقل بما قبل کردند ، بعد ازسلب حرکت ما قبل واو ویا بهم

تکرار وتأکید شود ، بملاحظهٔ اینکه کلمهٔ اثبات حقیقت ـ که در کلام مصنّف است ـ عبارت آخریست از تحقیق بدان معنی ـ یعنی قول مصنّف موجب تکرار میشود . ـ پس معیّن شد معنای ثانی که عبارت است از بیان حقیقت مفهوم وجود ؛ ومفهوم وجود بمعنای ثانی ـ یعنی موجود در خارج که فهمیده میشود از لفظ ـ نیز مناسب مقام نیست ، وبطریق ثانی ـ یعنی بیان حقیقت بمعنای مطابقیّت از برای واقع ـ مناسبتی با مقام ندارد ، زیرا که جاری در تصدیقات است ، وما فی المقام از تصوّرات است ، زیرا که از برای حقیقت ومصداق وجود ماهیّتی که حقیقت عبارت از آن است ، نیست . پس معیّن است که مراد از مفهوم وجود معنای اوّلست ـ یعنی چیزیکه فهمیده میشود از لفظ بدون اعتبار وجود خارجی . ـ ولیکن در اینجا دقیقه‌ایست که باید غافل از آن نبود . وآن چنانست که همین معنای ذهنی بدو نحو ملاحظه شود : یکی معنای مصدری که بمعنی بودن است ، که لازم دارد نسبت بسوی فاعلٌ مارا ؛ ودیگری معنای اسمی که مستقلّ در مفهومیّت است ؛ وبعبارت اخری معنای اوّل مشتمل است برمعنای حرفی ـ یعنی نسبت ـ ، ومعنای دوّم خالی از آن است.

ومراد ازمفهوم وجود در ما نحن فیه معنای ثانیست ، وحاصل این است که این فاتحه در بیان حقیقت مفهوم وجود است ، که مفهوم وجود ـ یعنی معنای اسمی که ذکرشد ـ چه چیز است حقیقت وماهیّت آن که عین خود اوست، زیرا که مفهوم وجودرا حقیقتی نباشد سوای خودش؛ ودر بیان احکام وصفات او ـ از قبیل اشتراك معنوی وعموم وبداهت وثانویت درمعقولیّت وامثال ذلك از صفاتی که راجع بمفهوم وجود است ؛ ـ واثبات حقیقت او ، یعنی بیان اینکه وجودرا اصلی ومصداقی وحقیقتی است در خارج متأصّله بالذات ؛ واحوال وی ـ از

واقع در عقل وقول که مقابل صدق است، که مطابقیّت ـ بکسر باء ـ از برای واقع است ؛ حاصل این است که بیان کنند مطابقیّت شیء را از برای واقع .

دوّم : أیضاً در معنی محقّق کردن ، ولی بمعنی بیان حقیقت که عبارتست از ماهیّت ، وحاصل این است که بیان کنند ومعیّن نمایند ماهیّت شیءرا .

سوّم : در معنای اصطلاحی که عبارت است از بیان دلیل ، چنانکه تدقیق عبارت است از بیان دلیل دلیل ، واین معنی بعینه معنای اوّل است ، وتفاوتی ندارند الا بتغییر عبارت .

ولفظ مفهوم نیز بر دو معنی اطلاق شود . اوّل : معنای حقیقی مصطلح ، وآن عبارت باشد از چیزی که فهمیده میشود از لفظ فقط .

دوّم : معنای مجازی که عبارت است از چیزی که فهمیده میشود ازلفظ ، وموجود است در خارج ـ مثل : لفظ زید نسبت بذات زید که در خارج موجود است . ـ وظاهر است که این معنای ثانی فهمیده میشود از لفظ بتوسّط معنای اوّل ، زیرا که الفاظ موضوع اند از برای معانی ذهنیّه ؛ پس دلالتشان بر معانی ذهنیّه أوّلاً وبالذات است ، وبر حقایق خارجیّه ونفس الامریّه ثانیاً وبالعرض .

ولفظ وجود نیز بر دو معنی اطلاق شود . یکی مفهوم وجود که عبارت است از معنای ذهنی ، یعنی مطلق هستی وبودن . دوّم : حقیقت وجود که عبارت است از مصداق همان مفهوم .

وأحکام وجود عبارتست از صفات وأحوال وی مطلقاً ـ یعنی چه راجع باشد بسوی مفهوم وجود ، وچه راجع بسوی حقیقت آن . ـ ودر ما نحن فیه معنای اوّل ـ یعنی بیان حقیقت بمعنای ثبوت ـ بطریق اوّل مستلزم

جناب مستطاب عمدة الحكماء والمتألّهين وزبدة العلماء المتشرّعين المحقّق الكامل والعارف الواصل آقا ميرزا على اكبر يزدى المدرّس ـ دام أفضاله ـ استفاده نمود ، وبيانات را جمع وتحرير نموده ، وبنظر استاد رسانيد . وآنرا كتابى نمود موسوم به « عماد الحكمة » بملاحظهٔ اينكه مسئلهٔ مزبوره چنانكه اشاره بدان شد ، عماد فنّ حكمت است . وأرجو أن يكون لى أجراً فى الآخرة وتذكاراً فى الدنيا .

واعلم ، يا من ينظر الى هذا الكتاب ، انّ علم الحكمة واجب لمن كان له قدرة على التفكّر ، كما قال أمير المؤمنين وامام الموحّدين علىّ بن أبى طالب ـ عليه السلام ـ « رحم الله امرأ أعدّ لنفسه ، واستعدّ لرمسه ، وعلم من أين وفى أين والى أين . » وقال سقراط أبو الحكم ـ قدّس سره ـ ليس حيوة العارى عن الحكمة حيوة . » وقال أفصح الشعراء سعدى شيرازى ـ عليه الرحمة :

حيف بود مردن بى عاشقى تا نفسى دارى ونفسى بكوش
سر كه نه در راه عزيزان بود بار گرانى است كشيدن بدوش

ولا قصد بالعشق الا العشق الحقيقىّ ومعرفة الله وتوحيده .

(١ـ٤)

اين ديباچه چون واضح بود ، شرحى بر آن نوشته نشد .

الفاتحة

لفظ تحقيق درسه معنى استعمال شده . أوّل : در معنى محقّق كردن ، يعنى اثبات حقيقت بدو معنى : يكى ثبوت وحاصلش اين باشد كه بيان كنند واثبات نمايند حقيقت وثبوت شىءرا ؛ وديگرى مطابقيّت ـ بفتح باء ـ از براى

---

17 بر آن : بر او M

بسم الله الرحمن الرحیم

سبحان من کان وجوده عین حقیقته وذاته ، ومن فیض جوده ظهور آثاره وآیاته، والماهیّات التی ما شمّت رائحة الوجود مرایا أسمائه وصفاته . دلّت ذاته علی ذاته . «شهد الله أنّه لا آله الا هو » ، وظهرت فی الممکنات أنوار آیاته «سنریهم آیاتنا فی الآفاق وفی أنفسهم حتّی یتبیّن لهم أنّه الحق . » فالحمد لله الذی هدانا لهذا ، وما کنّا لنهتدی لولا ان هدانا الله ، والصلوة والسلام علی محمّد أشرف بریّته وأهل بیته وذرّیّته هداتنا الی الطریق الحق ودعاتنا الی القول الأصدق « لا آله الا الله .»

وبعد : چنین گوید أقلّ العباد المنسوب الی الموحّدین ـ رزقه الله سعادة معرفة التوحید ـ بدیع الملك، عماد الدولة بن عماد الدولة امام قلی بن محمّد علی بن فتحعلی شاه قاجار ـ أسکنهم الله فی غرفات الجنان ـ که بر أهل معرفت پوشیده نیست که در فنّ حکمت مسئلهٔ که أساس معرفت بلکه حقیقت حکمت است ، همان مسئلهٔ وجود است ، که بین حکما ومحقّقین محلّ گفتگو ومعتنا به است ؛ وغالب مطالب دیگر فروع این مسئله هستند . و « رسالهٔ مشاعر » از مصنّفات خاتم المحقّقین وأکمل المدقّقین وصدر المتألّهین استاد الحکما والمتأخّرین ملا صدرای شیرازی ـ رحمة الله علیه ـ کافیست در این باب ، بلکه أوفی است از هر کتاب . واین بنده آن کتاب را در خدمت

---

3 سورهٔ ٣ (آلعمران) آیهٔ ١٦ || 4 سورهٔ ٤١ (فصلت) آیهٔ ٥٣

۲

عماد الحکمة

ترجمه وشرح فارسی

کتاب مشاعر صدر الدین شیرازی

از

میرزا عماد الدولة

اليه بتكوين الجماد من تعديل العناصر والأركان . ثمّ النبات من صفوتها . ثمّ الحيوان . ثمّ الانسان . واذا استكمل بالعلم والكمال ، بلغ الى درجة العقل الفعّال . فيه وقف تدبير الخير والجود ، واتّصل بأوّله ٤
آخر دايرة الوجود .

تمّ بعون الملك الودود الذى هو
مفيض الخير والجود 9

5–6 تم ... والجود T : انه مفيض ... والجود MJ

نفس الأمر والقول . وبعدها مرتبة النفوس على درجاتها .

(١٤٨) ثمّ الطبايع والصور على مراتبها . ثمّ بسايط الأجسام واحداً بعد واحدٍ الى المادّة الأخيرة ، التى شأنها القبول والاستعداد ، وهى النهاية فى الخسّة والظلمة . ثمّ يترقّى الوجود منها بالتلطيف والتكميل راجعاً الى ما نزل منه ، عايداً الى ما بدأ منه ، بتهيّج الموادّ ، وتحريك الأجساد ، واحداث الحرارة المهيّجة السماويّة فى الاسطقسات من تداوير النيّرات الموجبة لنشؤ النبات بعد الجماد وسياقة المركّبات الى درجة قبول الحيوة وتشويق النفوس الى أن تبلغ الى درجة العقل المستفاد الراجعة الى الله الجواد .

(١٤٩) فانظر الى حكمة المبدع البديع : كيف أبدع الأشياء وأنشأ الأكوان من الأشرف فالأشرف . فأبدع أوّلاً أنواراً قدسيّة وعقولاً فعّالة ، تجلّى بها وألقى فيها مثاله . فأظهر منها أفعاله ، واخترع بتوسّطها أجساماً كريمة صافية نيّرة ، ذوات نفوس حيوانيّة ، دايمة الحركات تقرّباً الى الله وعبوديّة له . وحملها فى سفينة « ذات ألواح ودسر » جارية فى بحر القضاء والقدر « بسم الله مجراها ومرساها » « والى ربّك منتهاها » .

(١٥٠) وجعلها مختلفة فى الحركات . ونسب أضواء النيّرات المعدّة لنشؤ الكاينات . ثمّ خلق هيولى العناصر التى هى أخسّ الممكنات ، وهى نهاية تدبير الأمر ، فانّه يدبّر الأمر من السماء الى الأرض . ثمّ يعرج

---

12 بها TMJ : لها ThB || 14-15 سورة ٥٤ (القمر) آية ١٢ || 15 سورة ١١ (هود) آية ٤٣ || 15-16 سورة ٧٩ (النازعات) آية ٤٤

ولا معرّف لها، ولا برهان عليه، وليس الاختلاف بين آحادها وأعدادها الا بالكمال والنقص، والتقدّم والتأخّر، والغنى والحاجة، أو بأمور عارضة كما في أفراد ماهيّة واحدة. وغاية كمالها هي صرف الوجود الذى لا أتمّ منه، وهي حقيقة الواجبيّة البسيطة المقتضية للكمال الأتمّ، والجلال الأرفع، وعدم التناهى في الشدّة، اذ كلّ مرتبة دون تلك المرتبة في الشدّة، ليست هي صرف الوجود، بل مع قصور ونقص.

(١٤٦) وقصور الوجود ليس من حقيقة الوجود، ولا من لوازمه، لأنّه عدم. والعدم سلب أصل الوجود أو سلب كماله، والأوّل تعالى لا يجامعه، وهو ظاهر. فالقصور لاحق لا لأصل الوجود، بل لوقوعه في مرتبة ثانية وما بعدها. فالقصورات والأعدام انّما طرأت للثوانى من حيث ثانويّتها وتأخّرها. فالأوّل على كماله الأتمّ الذى لا نهاية له. والعدم والافتقار انّما ينشئان عن الافاضة والجعل ضرورة أنّ المجعول لا يساوى الجاعل، والفيض لا يساوى الفيّاض في مرتبة الوجود. فهويّات الثوانى متعلّقة على ترتيبها بالأوّل، فتنجبر قصوراتها بتمامه وافتقارها بغنائه. وكلّ ما هو أكثر تأخّراً عنه، فهو أكثر قصوراً وعدماً.

(١٤٧) فأوّل الصوادر عنه تعالى يجب أن يكون أجلّ الموجودات بعده، وهو الوجود الابداعيّ الذى لا امكان له الا ما صار محتجباً بالوجوب الأوّل، وهو عالم الأمر الآلهيّ. ولا يسع فيه الا الأرواح القادسة على تفاوتها في القرب من الذات الأحديّة، لأنّها بمنزلة الأضواء الآلهيّة. والعبارة عن جملتها روح القدس، لأنّها كشخص واحد. وهي ليست من العالم، ولا واقعة تحت قول «كن»، لأنّها

فهؤلاء هم الذين يستشهدون به تعالى عليه « شهد الله أنّه لا آله الا هو » . ثمّ يستشهدون بذاته تعالى على صفاته ، وبصفاته على أفعاله وآثاره واحداً بعد واحدٍ .

(١٤٣) وغير هؤلاء يتوسّلون فى السلوك الى معرفته تعالى وصفاته بواسطة أمر آخر غيره ، كجمهور الفلاسفة بالامكان ، والطبيعيّين بالحركة للجسم ، والمتكلّمين بالحدوث للخلق أو غير ذلك . وهى أيضاً دلايل وشواهد ، لكنّ هذا المنهاج أحكم وأشرف . وقد اُشير فى الكتاب الآلهيّ الى تلك الطرق بقوله تعالى « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتّى يتبيّن لهم أنّه الحقّ » . والى هذه الطريقة أشار بقوله « أولم يكف بربّك أنّه على كلّ شيءٍ شهيد . »

(١٤٤) فالربّانيّون ينظرون الى حقيقة الوجود أوّلاً ، ويحقّقونها ويعلمون أنّها أصل كلّ شيءٍ وأنّها واجب الوجود بحسب الحقيقة . وأمّا الامكان والحاجة والمعلوليّة ، فانّما تلحق الوجود لا لأجل حقيقته ، بل لأجل نقايص وأعدام خارجة عن أصل حقيقته . ثمّ بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان ، والغنى والحاجة ، يصلون الى توحيد صفاته ، ومن صفاته الى كيفيّة أحواله وآثاره .

(١٤٥) وقد مرّ فيما أسلفنا من البرهان ما بزغ به نور الحقّ من اُفق البيان ، وطلعت شمس الحقيقة من مطلع العرفان ، من أنّ الوجود ــ كما مرّ ــ حقيقة بسيطة ، لا جنس لها ولا فصل لها ، ولا حدّ لها ،

1–2 سورة ٣ (آل عمران) آية ١٦ || 8–9 سورة ٤١ (فصلت) آية ٥٣ || 10 سورة ٤١ ، آية ٥٣ أيضاً || 15 يلزم الوجوب BMJ : يلزم الوجود من الوجوب T

ودكّ بعضها بعضاً من هيبة جلاله وبخوف سطوته، وأخرج من فيها. فجدّدهم بعد اخلاقهم، وجمعهم بعد تفريقهم. ثمّ ميّزهم لما يريده من مسائلتهم عن خفايا الأعمال وخبايا الأفعال، وجعلهم فريقين: أنعم على هؤلاء، وانتقم من هؤلاء. فأمّا أهل الطاعة، فأثابهم بجواره، وخلّدهم في داره، حيث لا يظعن النزال، ولا يتغيّر بهم الحال، ولا تهولهم الافزاع، ولا تنالهم الأسقام، ولا يعرض لهم الاخطار ولا تشخصهم الأسفار. فأمّا أهل المعصية، فأنزلهم شرّ دار، وغلّ الأيدى الى الأعناق، وقرن النواصى بالأقدام، وألبسهم سرابيل القطران ومقطّعات النيران.»

خاتمة الرسالة

(١٤٢) اعلم أنّ الطرق الى الله تعالى كثيرة، لأنّه ذو فضايل وجهات غير عديدة «ولكلّ وجهة هو مولّيها»، لكن بعضها أنور وأشرف وأحكم وأشدّ البراهين. وأوثقها وأشرفها اليه والى صفاته وأفعاله، هو الذى لا يكون الوسط فى البرهان غيره. فيكون الطريق الى البغية من البغية، لأنّه البرهان على كلّ شيء. وهذه سبيل جميع الأنبياء والصدّيقين — سلام الله عليهم أجمعين — «قل هذه سبيلى أدعو الى الله على بصيرة، أنا ومن اتّبعنى» «انّ هذا لفى الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى»

---

12 سورة ٢ (البقرة) آية ١٤٣ || 14 الى البغية من البغية M : من البغية الى البغية BJ من اليقينة الى اليقينية T || 16–17 سورة ١٢ (يوسف) آية ١٠٨ || 17 سورة ٨٧ (الأعلى) آية ١٨–١٩

(١٤٠) وتارة من جهة اثبات الغايات للطبايع ، وانّها تستدعى من جهة استكمالاتها الذاتيّة وحركاتها الجوهريّة ، أن يتبدّل عليها هذا الوجود ، ويزول عنها هذا الكون ، وينقطع الحرث والنسل ، وينهدم هذا البناء ، ويصعق من فى الأرض والسماء ، وتخرب هذه الدار ، وينتقل هذا الأمر الى الواحد القهّار .

(١٤١) قال أمير المؤمنين وامام الموحّدين ــ عليه السلام ــ فى خطب **نهج البلاغة** مشيراً الى دثور العالم وزواله من جهة اثبات الغاية والرجوع الى البداية « كلّ شيء خاضع له وكلّ شيء قايم به ، غنى كلّ فقير ، وعزّ كلّ ذليل ، وقوّة كلّ ضعيف ، ومفزع كلّ ملهوف . من تكلّم سمع نطقه ، ومن سكت علم سرّه . ومن عاش فعليه رزقه ، ومن مات فاليه منقلبه . » ثمّ ساق الكلام الى قوله ــ عليه السلام ــ فى احوال الانسان وولوج الموت فيه على التدريج « فلم يزل الموت يبالغ فى جسده ، حتّى خالط سمعه ، فصار بين أهله لا ينطق بلسانه ، ولا يسمع بسمعه . يردّد طرفه فى وجوههم ؛ يرى حركات ألسنتهم ، ولا يسمع رجع كلامهم . ثمّ ازداد الموت التياطاً به . فقبض بصره ، كما قبض سمعه . وخرجت الروح من جسده . فصار جيفة بين أهله ، قد أوحشوا من جانبه ، وتباعدوا من قربه . لا يسعد باكياً ، ولا يجيب داعياً . ثمّ حملوه الى محطّ فى الأرض ، وأسلموه فيه الى عمله . وانقطعوا عن زورته ، حتّى اذا بلغ الكتاب أجله ، والأمر مقاديره وألحق آخر الخلق بأوّله ، وجاء من أمر الله ما يريده من تجديد خلقه . أمار السماء وقطرها ، وأرجّ الأرض وأرجفها وقلع الجبال ونفسها .

(١٣٨) ومبدأ هذا البرهان المشار اليه تارة من جهة تجدّد الطبيعة، وهى صورة جوهريّة سارية فى الجسم، هى المبدأ القريب بحركته الذاتيّة وسكونه ومنشأ آثاره. وما من جسم الا ويتقوّم ذاته من هذا الجوهر الصورىّ السارى فى جميع أجزائه، وهو أبداً فى التحوّل والسيلان والتجدّد والانصرام والزوال والانهدام. فلا بقاء لها، ولا سبب لحدوثها وتجدّدها، لأنّ الذاتىّ غير معلّل بعلّة سوى علّة الذات. والجاعل اذا جعلها، جعل ذاتها المتجدّدة. وأمّا تجدّدها، فليس بجعل جاعل وصنع فاعل. وبها يرتبط الحادث بالقديم، لأنّ وجودها بعينه هذا الوجود التدريجىّ وبقاؤها عين حدوثها، وثباتها عين تغيّرها. فالصانع بوصف ثباته وبقائه أبدع هذا الكاين المتجدّد الذات والهويّة.

(١٣٩) والذى جعله الحكماء واسطة لارتباط الحادث بالقديم، وهى الحركة، غير صالح لذلك. فانّ الحركة أمر عقلىّ اضافىّ عبارة عن خروج الشىء من القوّة الى الفعل لا ما به يخرج منها اليه، وهو من الوجود الحدوثىّ والحدوث التدريجىّ، والزمان كميّة ذلك الخروج والتجدّد. فالحركة خروج هذا الجوهر من القوّة الى الفعل تدريجاً، والزمان مقداره. وشىء منهما لا يصلح أن يكون واسطة فى ارتباط الحادث بالقديم، وكذا الأعراض، لأنّها تابعة فى الثبات والتجدّد لمحالّها. فلم يبق الا ما ذكرناه. وقد بسطنا القول المشبع لاثبات هذا المرام فى ساير صحفنا بما لا مزيد عليه.

---

8 وصنع فاعل ThBM : وصنع صانع T وصنع صانع فاعل J || 8 وجودها BMJ : وجوده T || 13-15 لا ما به ... الى الفعل : — M || 16 وشىء منهما لا يصلح TBM : ولا شىء منهما يصلح J

المشعر الثالث

فى حدوث العالم

(١٣٧) العالم بجميع ما فيه حادث زمانىّ ، اذ كلّ ما فيه مسبوق الوجود بعدم زمانىّ ، بمعنى أنّ لا هويّة من الهويّات الشخصيّة الا وقد سبق عدمها وجودها ، ووجودها عدمها سبقاً زمانيّاً . وبالجملة لا شيء من الأجسام والجسمانيّات المادّيّة ، فلكيّاً كان أو عنصريّاً ، نفساً كان أو بدناً ، الا وهو متجدّد الهويّة غير ثابت الوجود والشخصيّة ، مع برهان لاح لنا من عند الله لأجل التدبّر فى آيات الله تعالى وكتابه العزيز ، مثل قوله سبحانه « بل هم فى لبسٍ من خلق جديد » وقوله « على أن نبدّل أمثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون » وقوله تعالى « وترى الجبال تحسبها جامدة وهى تمرّ مرّ السحاب » وقوله تعالى « ان يشأ يذهبكم ويأتِ بخلق جديد » وقوله « والسماوات مطويّات بيمينه » وقوله تعالى « انّا نحن نرث الأرض ومن عليها والينا ترجعون » وقوله تعالى « كلّ من عليها فانٍ ويبقى وجه ربّك ذو الجلال والاكرام » وقوله تعالى « انْ كلّ من فى السماوات والأرض الا أتى الرحمن عبداً » وكلّ اتوه فرداً .

---

4 بعدم زمانى BM : بالعدم الزمانى TJ || 9 سورة ٥٠ (ق) آية ١٤ || 9 - 10 سورة ٥٦ (الواقعة) آية ٦١ || 10-11 سورة ٢٧ (النمل) آية ٩٠ || 11-12 سورة ١٤ (ابراهيم) آية ٢٢ ، وسورة ٣٥ (الفاطر) آية١٧ || 12 سورة ٣٩ (الزمر) آية٦٧ || 13 سورة ١٩ (مريم) آية ٤١ || 13-14 سورة ٥٥(الرحمن) آية ٢٦ - ٢٧ || 15 سورة ١٩ (مريم) آية ٩٤ || 15-16 وكل اتوه فرداً : « وكلهم آتيه يوم القيامة فرداً » سورة ١٩ أيضاً ، آية ٩٥

ما نقل عن كميل بن زياد انّه قال « سألتُ مولانا أمير المؤمنين عليّاً ـ عليه ألف التحية والسلام ـ فقلت : يا أمير المؤمنين ! أريد أن تعرّفنى نفسى قال عم : يا كميل ! وأىّ النفس تريد أن أعرّفك ؟ قلت : يا مولاى ، وهل هى الا نفس واحدة ؟ قال : يا كميل ، انّما هى أربعة : الناميّة النباتيّة ، والحسّيّة الحيوانيّة ، والناطقة القدسيّة ، والكلّيّة الالهيّة . ولكلّ واحدة من هذه خمس قوى وخاصّيّتان . فالناميّة النباتيّة لها خمس قوى : جاذبة ، وماسكة ، وهاضمة ، ودافعة ، ومولّدة . ولها خاصّيّتان : الزيادة والنقصان ، وانبعاثها من الكبد . والحسّيّة الحيوانيّة لها خمس قوى : سمع ، وبصر ، وشمّ ، وذوق ، ولمس . ولها خاصّيّتان : الشهوة والغضب ، وانبعاثها من القلب . والناطقة القدسيّة لها خمس قوى : فكر ، وذكر ، وعلم ، وحلم ، ونباهة . وليس لها انبعاث ، وهى أشبه الأشياء بالنفوس الملكيّة . ولها خاصّيّتان : النزاهة والحكمة . والكلّيّة الالهيّة لها خمس قوى : بقاء فى فناء ، ونعيم فى شقاء ، وعزّ فى ذلّ ، وغنى فى فقر ، وصبر فى بلاء . ولها خاصّيّتان : الرضا والتسليم . وهذه التى مبدأها من الله واليه تعود . قال الله تعالى « ونفختُ فيه من روحى . » وقال « يا ايّتها النفس المطمئنّة ارجعى الى ربّك راضية مرضيّة . » والعقل وسط الكلّ .

---

4 هى BTJ : ـ M || 7 ومولّدة M : ومربية BTJ || 13 ونعيم فى شقاء MJ : وسقم فى شفاء TMh وسقم فى شقاء B || 15 سورة ١٥ (الحجر) آية ٢٩ || 16 سورة ٨٩ (الفجر) آية ٢٨-٢٩

أرواح . وأمّا قوله تعالى « ويسألونك عن الروح ، قُل الروح من أمر ربّى » فانّه خلق أعظم من جبرئيل وميكائيل واسرافيل ، كان مع رسول الله صلعم ، ومع الملائكة ، وهو من الملكوت » انتهى كلامه .

(١٣٥) وقد أخذ هذا الكلام من أحاديث **أئمّتنا المعصومين** ـ صلوات الله عليهم أجمعين . ـ والمراد من « روح القدس » الروح الأوّل الذى هو مع الله من غير مراجعة الى ذاته ، وهو المسمّى عند الحكماء بـ « العقل الفعّال » . ومن روح الايمان ، العقل المستفاد الذى صار عقلاً بالفعل بعد ما كان عقلاً بالقوّة . ومن روح القوّة ، النفس الناطقة الانسانيّة وهى عقل هيولانىّ بالقوّة . ومن روح الشهوة ، النفس الحيوانيّة التى شأنها الشهوة والغضب . ومن روح المدرّج ، الروح الطبيعىّ الذى هو مبدأ التنمية والتغذية . وهذه الأرواح الخمسة متعاقبة الحصول فى الانسان على التدريج . فالانسان ما دام فى الرحم ، ليس له الا النفس النباتيّة . ثم ينشأ له بعد الولادة النفس الحيوانيّة ، أعنى القوّة الخياليّة . ثمّ يحدث له فى أوان البلوغ الحيوانىّ والاشتداد الصورىّ النفس الناطقة ، وهو العقل العملىّ . وأمّا العقل بالفعل ، فلا يحدث الا فى قليل من أفراد البشر ، وهم العرفاء والمؤمنون حقّاً بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر . وأمّا روح القدس ، فهو المخصوص بأولياء الله . وهذه الأرواح الخمسة أنوار متفاوتة فى شدّة النوريّة وضعفها ، كلّها موجودة بوجود واحد ذى مراتب متدرّجة الحصول فيمن وجدت له .

(١٣٦) والذى يعضد ما ذكره صاحب الاعتقادات من طريق الرواية ،

1-2 سورة ١٧ (بنى اسرائيل) آية ٨٧ || 2 واسرافيل : ـ MJ

وقربهم من الله عزّ وجل » ، فى حديث طويل .

(١٣١) فقد ظهر من هذه النقول بعد شهادة البرهان للعقول ، أنّ للأرواح كينونة سابقة على عالم الأجسام . والعقول القادسة والأرواح الكلّيّة عندنا باقية ببقاء الله تعالى فضلاً عن ابقائه ، لأنّها مستهلكة الذات ، مطويّة الأنوار تحت سطوع نور الجلال لا يرومون النظر الى ذواتهم ، خاضعين لله تعالى .

(١٣٢) قال سعد بن جبير « لم يخلق الله خلقاً أعظم من الروح ، ولوشاء أن يبلع السماوات السبع والأرضين فى لقمة ، لفعل ».

(١٣٣) وقال بعضهم « الروح لم يخرج من « كن » لأنّه لو خرج من «كن» ، كان عليه الذلّ قبل . فمن أىّ شىء خرج ؟ قال : من بين جماله وجلاله » انتهى . أقول : معنى كلامه أنّ الروح هو أمره تعالى ، وقوله « كن » هو نفس أمره تعالى ، الذى به يتكوّن الأشياء . فسائر الموجودات خلقت وكانت من أمره ، وأمره لا يكون من أمره ؛ والا ، لزم الدور أو التسلسل ، بل عالم أمره سبحانه ينشأ من ذاته نشؤ الضوء من الشمس والنداوة من البحر .

(١٣٤) وقال ابن بابويه أيضاً فى كتاب الاعتقادات « اعتقادنا فى الأنبياء والرسل والأئمّة ـ عليهم السلام ـ أنّ فيهم خمسة أرواح : روح القدس ، وروح الايمان ، وروح القوّة ، وروح الشهوة ، وروح المدرّج . وفى المؤمنين أربعة أرواح . وفى الكافرين والبهايم ثلاثة

2 فقد ظهر BMJ : فظهر T || 10 الذل TMhJ : الظل M

(١٢٧) وقال عيسى بن مريم ـ عليه السلام ـ للحواريّين « أقول لكم الحقّ انّه لا يصعد الى السماء الا ما نزل منها .»

(١٢٨) وقال ـ جلّ ثناؤه ـ « ولو شئنا لرفعناه بها ولكنّه أخلد الى الأرض واتّبع هواه .»

(١٢٩) وقال أيضاً ـ قدّس سرّه ـ في **كتاب التوحيد** ناقلاً بسنده المتّصل عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ « انّ روح المؤمن لأشدّ اتّصالاً بروح الله من اتّصال شعاع الشمس بها .»

(١٣٠) ونقل **الشيخ المفيد** ـ رحمه الله ـ في **كتاب المقالات** من كتاب نوادر الحكمة لبعض علمائنا الاماميّة أصحاب التوحيد ـ رضى الله عنهم ـ مستنداً الى ليث بن أبي سليم عن ابن عباس ـ رضى الله عنه ـ قال « سمعتُ رسول الله صلعم لمّا أسرى به الى السماء السابعة ، ثمّ أهبط الى الأرض ، يقول لعليّ بن أبيطالب ـ صلوات الله عليه ـ يا عليّ ! انّ الله تعالى كان الله ولا شيء معه . فخلقني وخلقك روحين من نور جلاله . فكنّا أمام عرش ربّ العالمين ، نسبّح الله ونحمّده ونهلّله . وذلك قبل أن يخلق السماوات والأرض . فلمّا أراد أن يخلق آدم عم ، خلقني وايّاك من طينة علّيّين ، و عجّنت بذلك النور و غمّسنا في جميع الأنهار وأنهار الجنّة . ثمّ خلق آدم عم واستودع صلبه تلك الطينة والنور . فلمّا خلقه واستخرج ذرّيّته من ظهره ، فاستنطقهم وقرّرهم بربوبيّته . فأوّل ما خلق الله وأتمّ له بالعدل والتوحيد ، أنا وانت والنبيّون على قدر منازلهم

4-3 سورة ٧ (الاعراف) آية ١٧٥ ‖ 10 أبي سليم TBJ : أبي مسلم M ‖ 13 وخلقك روحين Th : وخلق روحي TBJ و خلق روحين M ‖ جلاله ThMJ : جماله TB

وفى الحديث . انّه قال رسول الله ــ صلى الله عليه وآله ــ « أوّل ما خلق الله العقل » . وفى رواية « القلم » . وفى رواية « نورى » والمعنى فى الكلّ واحد .

(١٢٥) وفى « كتاب بصاير الدرجات » لبعض أصحابنا الاماميّة ــ رضى الله عنهم ــ قال « حدّثنا يعقوب بن يزيد عن محمّد بن ابى عمير عن هشام بن سالم ، قال : سمعتُ أبا عبد الله (الامام **جعفر الصادق**) ــ عليه السلام ــ يقول : يسألونك عن الروح ، قل الروح من أمر ربّى . قال : خلق أعظم من جبرئيل وميكائيل لم يكن مع أحد ممّن مضى غير محمّد ــ صلّى الله عليه وآله ــ وهو مع الأئمّة ــ عليهم السلام ــ يسدّدهم » انتهى .

(١٢٦) وقال محمّد بن علىّ **بن بابويه القمىّ** ــ قدّس الله روحه ــ فى **كتاب الاعتقادات** « اعتقادنا فى النفوس انّها هى الأرواح التى تقوم بها حيوة النفوس ، وأنّها الخلق الأوّل لقول النبىّ صلعم : انّ أوّل ما أبدع الله تعالى هى النفوس المقدّسة المطهّرة ، فأنطقها بتوحيده ؛ ثمّ خلق بعد ذلك ساير خلقه . واعتقادنا فيها أنّها خلقت للبقاء ، ولم تخلق للفناء لقوله صلعم : ما خُلقتم للفناء بل خلقتم للبقاء ، وانّما تنقلون من دار الى دار . وانّ الأرواح فى الدنيا غريبة وفى الأبدان مسجونة . واعتقادنا فيها أنّها اذا فارقت الأبدان ، فهى باقية ، منها منعّمة ومنها معذّبة ، الى أن يردّها ــ عزّ وجلّ ــ الى أبدانها . »

---

4 كتاب بصاير الدرجات B : كتاب البصاير TMJ || 7 سورة ١٧ (بنى اسرائيل) آية ٨٧

منزله الألواح القدريّة ، يدركه كلّ واحد لقوله تعالى « وكتبنا له فى الألواح من كلّ شىء موعظة » والكلام لا يمسّه الا المطهّرون ، بل هو « قرآن كريم » وله مرتبة عظيمة فى لوح محفوظ « لا يمسّه الا المطهّرون ، تنزيل من ربّ العالمين» . فتنزيله هو الكتاب .

المنهج الثالث

فى الاشارة الى الصنع والابداع

وفيه مشاعر

المشعر الأوّل

(فى فاعليّة الفاعل)

(١٢٣) انّ فاعليّة كلّ فاعل امّا بالطبع ، أو بالقسر ، أو بالتسخير ، أو بالقصد ، أو بالرضا ، أو بالعناية ، أو بالتجلّى . وما سوى الثلاث ، الأوّل ، ارادىّ البتّة ؛ والثالث يحتمل الوجهين . وصانع العالم فاعل بالطبع عند الدهريّة والطباعيّة ؛ وبالقصد مع الداعى عند المعتزلة ؛ وبغير الداعى عند أكثر المتكلّمين ؛ وبالرضا عند الاشراقيّين ؛ وبالعناية عند جمهور الحكماء ؛ وبالتجلّى عند الصوفيّة . ولكلّ وجهة هو مولّيها ، فاستبقوا الخيرات .

المشعر الثانى

فى فعله تعالى

(١٢٤) فعله تعالى أمر وخلق . وأمره مع الله ، وخلقه حادث زمانىّ

1–2 سورة ٧ (الاعراف) آية ١٤٢ ‖ 3–4 سورة ٥٦ (الواقعة) آية ٧٦ ، ٧٨–٧٩ ‖ 11 أو بالتجلى : الفاعلية بالتجلى ما ليس فيه فائدة الا التجلى ، كما قال الله تعالى « خلقتُ الخلق لكى أُعرف » Mh

وأيضاً أمره وقوله سابق على كلّ كائن ، كما قال أيضاً « انّما أمره اذا اراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » بل هو عبارة عن انشاء كلمات تامّات وانزال « آيات محكمات هنّ أُمّ الكتاب وأُخَر متشابهات » فى كسوة الفاظ وعبارات . قال « وكلمته ألقاها الى مريم وروح منه » . وفى الحديث « أعوذ بكلمات الله التامّات كلّها من شرّ ما خلق » .

(١٢٢) والكلام النازل من عند الله هو كلام وكتاب من وجهين . والكلام لكونه من عالم الأمر غير الكتاب ، لكونه من عالم الخلق . والمتكلّم من قام به الكلام قيام الموجود بالموجد . والكاتب من أوجد الكلام ، يعنى الكتاب . ولكلّ منهما منازل ومراتب . فكلّ متكلّم كاتب بوجه ، وكلّ كاتب متكلّم بوجه . ومثاله فى الشاهد انّ الانسان اذا تكلّم بكلام ، فقد صدر عن نفسه فى لوح صدره ومخارج حروفه صور وأشكال حرفيّة . فنفسه من أوجد الكلام ، فيكون كاتباً بقلم قدرته فى ألواح صدره ومنازل صوته ومجارى نفسه ـ بفتح الفاء ـ وشخصه الجسمانىّ ممّن قام به الكلام ، فيكون متكلّماً . فاجعلْ ذلك مقياساً لما فوقه . والكلام قرآن وفرقان باعتبارين . والكلام لكونه من عالم الأمر منزله الصدور ، ولا يدركه الا اولو الألباب ، « بل هو آيات بيّنات فى صدور الذين اوتوا العلم » وما يعقلها الا العالمون . والكتاب لكونه من عالم الخلق

1-2 سورة ٣٦ (يس) آية ٨٢ || 3 سورة ٣ (آل‌عمران) آية ٥ (هنّ ام الكتاب :- TBMJ) || 5 سورة ٤ (النساء) آيه ١٦٩ || 8 الموجود BM : الوجود TJ || 13 صدره TBJ : قدره M || 16-17 سورة ٢٩ (العنكبوت) آية ٤٨

الحقائق المتأصّلة التى تنزل هذه الأشياء منزلة الأشباح و الأظلال .

المشعر الثالث
فى الاشارة الى سائر صفاته الكماليّة

(١٢٠) القاعدة المذكورة فى عموم تعلّق علمه تعالى بالأشياء مطّردة فى سائر صفاته . فقدرته مع وحدتها يجب أن يكون قدرة على كلّ شيء لأنّ قدرته حقيقة القدرة . فلو لم تكن متعلّقة بجميع الأشياء ، لكانت قدرة على ايجاد شيء دون شيء آخر ؛ فلم تكن قدرته صرف حقيقة القدرة . وكذا الكلام فى ارادته وحيوته وسمعه وبصره وسائر صفاته الكماليّة . فجميع الأشياء من مراتب قدرته وارادته ومحبّته وحيوته وغير ذلك . ومن استصعب عليه أنّ علمه مثلاً مع وحدته علم بكلّ شيء وكذا قدرته مع وحدتها متعلّقة بكلّ شيء ، فذلك لظنّه أنّ وحدته تعالى ووحدة صفاته الذاتيّة وحدة عدديّة ، وأنّه تعالى واحد بالعدد . وليس الأمر كذلك ، بل هذه ضرب آخر من الوحدة غير العدديّة والنوعيّة والجنسيّة والاتّصاليّة وغيرها ، لا يعرفها الا « الراسخون فى العلم » .

المشعر الرابع
فى الاشارة الى كلامه تعالى وكتابه

(١٢١) كلامه تعالى ليس كما قالته الأشاعرة من أنّه صفة نفسيّة هى معانٍ قائمة بذاته ، لاستحالة كونه تعالى محلاً لغيره . وليس أيضاً عبارة عن خلق أصوات وحروف دالّة ، والا لكان كلّ كلام كلام الله .

9 ومحبته M : ومشيئته TJ ، ـB || 14-15 سورة ٣ (آل عمران) آية ٥

الممكن عندنا موجود بالذات ، والماهيّة موجودة بعين هذا الوجود بالعرض لكونه مصداقاً لها ، فكذلك الحكم فى موجوديّة صفاته تعالى بوجود ذاته المقدّس ، الا أنّ الواجب لا ماهيّة له .

المشعر الثانى
فى كيفيّة علمه تعالى بكلّ شىء
على قاعدة مشرقيّة

(١١٩) هى انّ للعلم حقيقة كما أنّ للوجود حقيقة . وكما أنّ حقيقة الوجود حقيقة واحدة ، ومع وحدتها يتعلّق بكلّ شىء ، ويجب أن يكون وجوداً يطرد العدم عن كلّ شىء وهو وجود كلّ شىء وتمامه وتمام الشىء أولى به من نفسه ، لأنّ الشىء يكون مع نفسه بالامكان ومع تمامه و موجبه بالوجوب ، والوجوب آكد من الامكان ، فكذا علمه تعالى يجب أن يكون حقيقة العلم ، وحقيقة العلم حقيقة واحدة ، ومع وحدتها علم بكلّ شىء « لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا أحصاها » ، اذ لو بقى شىء من الأشياء ولم يكن ذلك العلم علماً به ، لم يكن صرف حقيقة العلم ، بل علماً بوجهٍ وجهلاً بوجه آخر . وصرف حقيقة الشىء لا يمتزج بغيره ، والا فلم يخرج جميعه من القوّة الى الفعل . وقد مرّ أنّ علمه سبحانه راجع الى وجوده ، فكما أنّ وجوده لا يشوب بعدم ونقص ، فكذلك علمه الذى هو حضور ذاته ، لا يشوب بغيبة شىء من الأشياء . كيف وهو محقّق الحقائق ومشيّئ الأشياء ؟ فذاته أحقّ بالاشياء من الأشياء بأنفسها . فحضور ذاته تعالى حضور كلّ شىء . فما عند الله هى

---

13 سورة ١٨ (الكهف) آية ٤٧

وضعناه أوّلاً بحسب النظر الجليل من أنّ فى الوجود علّة ومعلولاً ، أدّى بنا أخيراً من جهة السلوك العلمىّ والنسك العقلىّ ، الى أنّ المسمّى بالعلّة هو الأصل ، والمعلول شأن من شئونه ، وطور من أطواره . ورجعت العلّيّة والافاضة الى تطوّر المبدء الأوّل بأطواره وتجلّيه بأنحاء ظهوراته . فاستقم فى هذا المقام الذى قد زلّت فيه الأقدام . وكم من سفينة عقل غرقت فى لجج هذا القمقام ! والله ولىّ الفضل والأنعام .

المنهج الثانى

فى نبذ من أحوال صفاته تعالى

وفيه مشاعر

المشعر الأوّل

(فى أنّ صفاته تعالى عين ذاته)

(١١٨) انّ صفاته تعالى عين ذاته تعالى ، لا كما يقول الأشاعرة أصحاب **أبى الحسن الأشعرىّ** من اثبات تعدّدها فى الوجود ، ليلزم تعدّد القدماء ـ تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً . ـ ولا كما يقوله **المعتزلة** وتبعهم الآخرون من أهل البحث والتدقيق ، من نفى مفهوماتها رأساً واثبات آثارها ، وجعل الذات نائبة منابها ، كما فى أصل الوجود عند بعضهم **كصاحب حواشى التجريد** ؛ بل على نحو يعلمه الراسخون فى العلم من أنّ وجوده تعالى الذى هو عين حقيقته ، هو بعينه مصداق صفاته الكماليّة ، ومظهر نعوته الجماليّة والجلاليّة . فهى على كثرتها وتعدّدها موجودة بوجود واحد من غير لزوم كثرة وانفعال وقبول وفعل . فكما انّ وجود

8 احوال صفاتة : احواله و صفاته T || 15 والتدقيق BMJ : والتحقيق T

(١١٦) فثبت وتحقّق أنّ المسمّى بالمجعول ليس بالحقيقة هويّة مباينة لهويّة علّته الموجدة ايّاه، ولا يمكن للعقل أن يشير اشارة حضوريّة الى معلول منفصل الهويّة عن هويّة موجده، حتّى يكون عنده هويّتان مستقلّتان فى الاشارة العقليّة، احديهما مفيضة والأخرى مستفيضة. نعم، له أنّ يتصوّر ماهيّة المعلول شيئاً غير العلّة، وقد علمتَ أنّ المعلول بالحقيقة ليس ماهيّة المعلول، بل وجوده. فظهر أنّ وجود المعلول فى حدّ نفسه ناقص الهويّة، مرتبط الذات بموجده تعلّقيّ الكون به. فكلّ وجود سوى الواحد الحقّ تعالى لمعة من لمعات ذاته، ووجه من وجوهه. وانّ لجميع الموجودات أصلاً واحداً هو محقّق الحقايق ومشيّئ الأشياء، ومذوّت الذوات. فهو الحقيقة، والباقى شئونه. وهو النور، والباقى سطوعه. وهو الأصل، وما عداه ظهوراته وتجلّياته. وهو الأوّل والآخر، والظاهر والباطن. وفى الأدعية المأثورة «يا هو، يا من هو، يا من ليس هو الا هو، يا من لا يعلم أين هو الا هو!»

(١١٧) **تنبيه**: ايّاك أن تزلّ قدمك من استماع هذه العبارات، وتتوهّم أنّ نسبة الممكنات اليه تعالى بالحلول والاتّحاد ونحوهما! هيهات أنّ هذا يقتضى الأثنينيّة فى أصل الوجود! وعند ما طلعت شمس الحقيقة وسطع نورها النافذ فى أقطار الممكنات المنبسط على هياكل الماهيّات، ظهر وانكشف أنّ كلّما يقع عليه اسم الوجود، ليس الا شأناً من شئون الواحد القيّوم، ولمعة من لمعات نور الأنوار. فما

2 اياه BMJ: اياها T || 4 عنده BM: عندها TJ || 7-8 تعلقى الكون به M: متعلق الكون به BJ بل عين التعلقات، ولافتقاره التام لا يمكن أن يكون مبايناً للعلة، تعلقى الكون به T

ممّا ذكر ، أنّ كلّ عاقل يجب أن يكون متّحد الوجود مع معقوله . فهو المطلوب .

(١١٤) وهذا البرهان جاز فى سائر الادراكات الوهميّة والخياليّة والحسّيّة ، حتّى أنّ الجوهر الحسّاس منّا يتّحد مع الصورة المحسوسة له بالذات ، دون ما خرج عن التصوّر ، كالسماء والأرض وغيرهما من المادّيّات التى ليس وجودها وجوداً ادراكيّاً . فتدبّر وأحسن اعمال رؤيّتك فيه ، فانّه صعب المنال . والله ولىّ الفضل والأفضال .

المشعر الثامن
فى أن الوجود بالحقيقة هو الواحد الحقّ تعالى

وكلّ ما سواه بما هو مأخوذ بنفسه
هالك دون وجهه الكريم

(١١٥) لمّا علمتَ أنّ الماهيّات لا تأصّل لها فى الكون ، وأنّ الجاعل التامّ بنفس وجوده جاعل ، وأنّ المجعول ليس الا نحواً من الوجود ، وأنّه بنفسه مجعول لا بصفةٍ زائدةٍ ، والا لكان المجعول بتلك الصفة ، فالمجعول مجعول بالذات ، بمعنى أنّ ذاته وكونه مجعولاً شيء واحد من غير تغائر حيثيّة ، كما أنّ الجاعل جاعل بالذات بالمعنى المذكور. فاذن ثبت وتقرّر ما ذكرناه من كون العلّة علّةً بذاتها والمعلول معلولاً بذاته بالمعنى المذكور ، بعد ما تقرّر أنّ الجاعليّة والمجعوليّة انّما يكونان بين الوجودات ، لا بين الماهيّات ، لأنّها أمور ذهنيّة تنتزع بنحو من أنحاء الوجودات .

---

14 لا بصفة زائدة : هذا رد على المشائين Mh || 17–18 فاذن ... بالمعنى المذكور TBJ : — M || 20 بنحو : — T BMJ

فهى متّحدة الوجود مع وجود مدركها ببرهان فائض علينا من عند الله . وهو أنّ كلّ صورة ادراكيّة ، ولتكن عقليّة ، فوجودها فى نفسها ومعقوليّتها ووجودها لعاقلها شيء واحد بلا تغائر ، بمعنى أنّه لا يمكن أن يفرض لصورة عقليّة نحوٌ آخر من الوجود لم يكن هى بحسبه معقولة لذلك العاقل ؛ والا لم يكن هى هى .

(١١٣) فاذا تقرّر هذا ، فنقول : لا يمكن أن تكون تلك الصورة متباينة الوجود عن وجود عاقلها ، حتّى يكون لها وجود ولعاقلها وجود آخر ، عرضت لهما اضافة المعقوليّة والعاقليّة ، كما للأب والابن والملك والمدينة وسائر الأُمور المضافة التى عرضت لها الاضافة بعد وجود الذات . والا لم يكن وجودها بعينه معقوليّتها ، وقد فرضناها كذلك ؛ هذا خلف . فاذن لزم من ذلك أنّ الصورة العقليّة فى حدّ نفسها ، مع فرض تفرّدها عمّا عداها ، هى معقولة ، فتكون عاقلة ايضاً ، اذ المعقوليّة لا يتصوّر حصولها بدون العاقليّة ، كما هو شأن المتضائفين ؛ وحيث فرضناها مجرّدة عمّا عداها فتكون معقولة لذاتها . ثمّ الموضوع أوّلاً انّ هيهنا ذاتاً تعقل الأشياء المعقولة لها ، ولزم من البرهان أنّ معقولاتها متّحدة مع من يعقلها ، وليس الا الذى فرضناه . فظهر وتبيّن

7 ولعاقلها T : وللعاقل BMJ || 10–14 والا لم يكن ... ثم الموضوع أولاً TMJ: والا يلزم أمر محال لانا اذا نظرنا الى الصورة العقلية ولاحظناها ، وقطعنا النظر عن الجوهر العاقل ، فهل هى فى تلك الملاحظة معقولة ؟ والا لم يكن نحو وجودها بعينه معقوليتها ، بل كانت معقولة بالقوة لا بالفعل . والمقدر خلاف هذا ، وهو أن وجودها بعينه معقوليتها . وان كانت تلك الملاحظة اياها ــ التى هى تكون مع قطع النظر الى ما سواها ــ معقولة ، فهى لا محالة فى تلك الملاحظة عاقلة أيضاً ، اذ المعقولية لا يتصور حصولها بدون العاقلية ، كما هو شأن المتضائفين ، وحيث فرضنا وجودها مجرداً عما عداها ، فتكون معقولة لذاتها . ثم المفروض أولاً B

الايجاب والسلب شيئاً واحداً . ولزم أن يكون كلّ من عقل الانسان مثلاً ، عقل أنّه ليس بفرس ، بأن يكون نفس عقله الانسان نفس عقله ليس بفرس . لكنّ اللازم باطل ، فالملزوم كذلك . فظهر وتحقّق أنّ موضوع الجيميّة مغائر لموضوع أنّه ليس ب ، ولو بحسب الذهن . فعلم أنّ كلّ موجود سلب عنه أمر وجوديّ ، فهو ليس بسيط الحقيقة ، بل ذاته مركّبة من جهتين : جهة بها هو كذا ، وجهة هو بها ليس كذا . فبعكس النقيض : كلّ بسيط الحقيقة هو كلّ الأشياء . فاحتفظْ بهذا ، ان كنتَ من أهله .

المشعر السابع

فى أنّه تعالى يعقل ذاته ويعقل الأشياء كلّها من ذاته

(١١١) أمّا أنّه يعقل ذاته ، فلأنّه بسيط الذات مجرّد عن شوب كلّ نقص وامكان وعدم ، وكلّ ما هو كذلك ، فذاته حاضرة لذاته بلا حجاب . والعلم ليس الا حضور الوجود بلا غشاوة . وكلّ ادراك فحصوله بضرب من التجريد عن المادّة وغواشيها ، لأنّ المادّة منبع العدم والغيبة ، اذ كلّ جزء من الجسم فانّه يغيب عن غيره من الأجزاء ، و يغيب عنه الكلّ ، و يغيب الكلّ عن الكلّ . فكلّ صورة هى أشدّ براءة من المادّة ، فهى أصحّ حضوراً لذاتها : أدناها المحسوسة على ذاتها ؛ ثمّ المتخيّلة على مراتبها ؛ ثمّ المعقولة ، وأعلى المعقولات أقوى الموجودات ، وهو واجب الوجود . فذاته عاقل ذاته ومعقول ذاته بأجلّ عقل ، وذاته مبدأ كلّ فيض وجود : فبذاته يعقل جميع الأشياء عقلاً لا كثرة فيه أصلاً .

(١١٢) ثمّ انّ كلّ صورة ادراكيّة ــ سواء كانت معقولة أو محسوسة ــ

12 حاضرة T : – BMJ .

نور آخر من ذلك النور ، حكمتَ أنّ النور الثانى من الشمس وأسندته اليها وهكذا الثالث والرابع ، الى أن ينتهى الى أضعف الأنوار الحسّيّة . فعلى هذا المنوال وجودات الممكنات المتفاوتة فى القرب والبعد من الواحد الحقّ ، والكلّ من عند الله .

المشعر الخامس

فى أنّ واجب الوجود تمام كلّ شيء

(١٠٩) قد علمتَ أنّ الوجود حقيقة واحدة بسيطة ، لا تتفاوت أعدادها بأُمور ذاتيّة من جنس وفصل ونحوهما ، بل بكمال ونقص وغنى وفقر . وليس النقص والفقر ممّا يقتضيه نفس حقيقة الوجود ، والا لم يوجد واجب الوجود . والتالى باطل كما ثبت ، فالمقدّم مثله . فظهر أنّ حقيقته فى ذاتها تامّة كاملة ، غير متناهى القوّة والشدّة . وانما ينشأ النقص والقصور والامكان ونحوه من الثانويّة والمعلوليّة ، ضرورة أنّ المعلول لا يساوى علّته والفائض لا يكافئ المفيض . فظهر أنّ واجب الوجود تمام الأشياء ، ووجود الوجودات ، ونور الأنوار .

المشعر السادس

فى أنّ واجب الوجود مرجع كلّ الأُمور

(١١٠) اعلم أنّ الواجب بسيط الحقيقة ، وكلّ بسيط الحقيقة فهو بوحدته كلّ الأُمور ، لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا أحصاها وأحاط بها ، الا ما هو من باب الأعدام والنقائص . فانّك اذا فرضتَ شيئاً بسيطاً هو ج مثلاً ، وقلتَ ج ليس ب ، فحيثيّة أنّه ج ، ان كانت بعينها حيثيّة أنّه ليس ب ، حتّى تكون ذاته بذاته مصداقاً لهذا السلب ، فيكون

1 وأسندته TBJ : واستندته M || 13 والفائض BMJ : والمفاض T

الوجود بالذات يجب أن يكون واجب الوجود من جميع الجهات، وهذا خلف. فواجب الوجود بالذات يجب أن يكون من فرط الفعليّة، وكمال التحصّل، جامعاً لجميع النشأت الوجوديّة والأطوار الكونيّة والشئون الكماليّة. فلا مكافئ له في الوجود ولا مماثل ولا ندّ ولا ضدّ ولا شبه، بل ذاته من كمال الفضيلة يجب أن تكون مستند جميع الكمالات وينبوع كلّ الخيرات. فيكون تامّاً وفوق التمام.

المشعر الرابع
في أنّه المبدأ والغاية في جميع الأشياء

(١٠٨) الأُصول الماضية دلّت وقامت على أنّ واجب الوجود واحد بالذات لا تعدّد له، وانّه تامّ وفوق التمام. فالآن نقول انّه فياض على كلّ ما سواه بلا شركة في الافاضة، لأنّ ما سواه ممكنة الماهيّات، ناقصة الذوات، متعلّقة الوجودات بغيرها؛ وكلّ ما يتعلّق وجوده بغيره، فهو مفتقر اليه، مستتمّ به؛ وذلك الغير مبدؤه وغايته. فالممكنات كلّها على تفاوتها وترتّبها في الكمال والنقص، فاقرة الذوات اليه، مستغنية به. فهي في حدود أنفسها ممكنة، واجبة بالأوّل الواجب تعالى، بل باطلة هالكة بأنفسها، حقّة بالحقّ الواحد الأحد «كلّ شيء هالك الا وجهه». ونسبته الى ما سواه كنسبة ضوء الشمس — او كان قائماً بذاته — الى الأجسام المستضيئة منه، المظلمة بحسب ذواتها. وأنت اذا شاهدت اشراق الشمس على موضع وانارته بنورها، ثمّ حصل

5 الفضلية ThBMJ : الفعلية T || 6 وفوق TM : فوق BJ || 10 وفوق TM : فوق BJ || 16–17 سورة ٢٨ (القصص) آية ٨٨ || كنسبة T : نسبة BMJ || 19 حصل TBM : حصول ThJ

وحدانيّة ذاته ، كما قال « شهد الله انّه لا اله الا هو » . وسنشرح لك هذا .

المشعر الثالث

فى توحيده تعالى

(١٠٦) لمّا كان الواجب تعالى منتهى سلسلة الحاجات والتعلّقات ، وهو غاية كلّ شىء وتمام كلّ حقيقة ، فليس وجوده متوقّفاً على شىء ولا متعلّقاً بشىء كما مرّ . فيكون بسيط الحقيقة من كلّ جهة . فذاته واجب الوجود من جميع الجهات ، كما أنّه واجب الوجود بالذات . وليست فيه جهة امكانيّة ولا امتناعيّة ، والا لزم التركيب المستدعى للامكان ، وهو ممتنع فيه تعالى .

(١٠٧) فاذا تقرّر هذا ، فنقول : لو فرضنا فى الوجود واجبين ، فيكون ما فرض ثانياً منفصل الذات عن الواجب تعالى ، لاستحالة أن يكون بين الواجبين علاقة ذاتيّة ، والا لزم معلوليّة أحدهما أو كليهما ، وهو خلاف الفرض . فلكلّ منهما اذن مرتبة من الكمال الوجودىّ ليس للآخر ، ولا مترشّحاً منه فائضاً من عنده . فيكون كلّ منهما عادماً لكمال وجودىّ وفاقداً لمرتبة وجوديّة . فلم تكن ذات الواجب محض حيثيّة الفعليّة ووجوب الوجود ، بل مؤلّفاً من جهتين ومصداقاً لوجود شىء وفقد شىء آخر ــ كليهما من طبيعة الوجود بما هو وجود ــ ومناطاً لوجوب نحو من الوجود ، وامكان نحو آخر منه ، أو امتناعه . فلم يكن واجب الوجود من كلّ جهة ، وقد ثبت أنّ ما هو واجب

---

1 سورة ٣ (آل عمران) آية ١٦ || 13 خلاف ThBJ : خرق TM || 16 حيثية TMJ : الحيثية B

عدم أو عدمىّ ؛ وكلّ مركّب متأخّر عن بسيطه مفتقر اليه ؛ والعدم لا دخل له فى موجوديّة الشىء وتحصّله ، وان دخل فى حدّه ومعناه . وثبوت أىّ مفهوم كان لشىء وحمله عليه ، سواء كان ماهيّةً أو صفةً اخرى ، ثبوتيّة أو سلبيّة ، فهو فرع على وجوده . والكلام عائد الى ذلك الوجود أيضاً ، فيتسلسل ، أو يدور ، أو ينتهى الى وجود بحت لا يشوبه شىء . فظهر أنّ أصل موجوديّة كلّ شىء موجود ، وهو محض حقيقة الوجود الذى لا يشوبه شىء غير الوجود .

المشعر الثانى

فى أنّ واجب الوجود غير متناهى الشدّة والقوّة وانّ ما سواه متناهٍ محدود

(١٠٥) لمّا علمت أنّ الواجب تعالى محض حقيقة الوجود الذى لا يشوبه شىء غير الوجود ، فهذه الحقيقة لا يعتريها حدّ ولا نهاية ، اذ لو كان له حدّ ونهاية ، كان له تحدّد وتخصّص بغير طبيعة الوجود . فيحتاج الى سبب يحدّده ويخصّصه ، فلم يكن محض حقيقة الوجود . فاذن ثبت أنّ واجب الوجود لا نهاية له ، ولا نقص يعتريه ، ولا قوّة امكانيّة فيه ، ولا ماهيّة له ، ولا يشوبه عموم ولا خصوص . فلا فصل له ، ولا تشخّص له بغير ذاته ، ولا صورة له ، كما لا فاعل له ولا غاية له ، كما لا نهاية له ، بل هو صورة ذاته ومصوّر كلّ شىء ، لأنّه كمال ذاته وكمال كلّ شىء ، لأنّ ذاته بالفعل من جميع الوجوه ، فلا معرّف له ولا كاشف له الا هو . ولا برهان عليه فشهد ذاته على ذاته وعلى

2 دخل TMJ : مدخل B ‖ 6 وهو BM : هو TJ ‖ 13 وتخصص TBJ : وتشخص M ‖ 20 فشهد BMJ : فيشهد T

وفيه مناهج .

المنهج الأوّل

فى وجوده تعالى ووحدته

وفيه مشاعر

المشعر الأوّل

فى اثبات الواجب ـ جلّ ذكره ـ وفى أنّ سلسلة الوجودات المجعولة يجب أن تنتهى الى واجب الوجود

(١٠٤) **برهان مشرقىّ** ، وهو انّا نقول : الموجود امّا حقيقة الوجود أو غيرها . ونعنى بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شىء غير صرف الوجود من حدّ أو نهاية أو نقص أو عموم أو خصوص ، وهو المسمّى بواجب الوجود . فنقول : لو لم يكن حقيقة الوجود موجودة ، لم يكن شىء من الأشياء موجوداً . واللازم بديهىّ البطلان ، فكذا الملزوم . أمّا بيان الملازمة ، فلأنّ ما عدا حقيقة الوجود امّا ماهيّة من الماهيّات أو وجود خاصّ مشوب بعدم أو نقص ، وكلّ ماهيّة غير الوجود فهى بالوجود موجودة لا بنفسها . كيف ولو أُخذت بنفسها مطلقةً أو مجرّدةً عن الوجود ، لم تكن بنفسها نفسها فضلاً عن أن تكون موجودة ، لأنّ ثبوت شىء لشىء فرع على ثبوته فى نفسه ، فهى بالوجود موجودة . وذلك الوجود ان كان غير حقيقة الوجود ، ففيه تركيب من الوجود بما هو وجود ومن خصوصيّة أُخرى . وكلّ خصوصيّة غير الوجود فهى

---

8 برهان مشرقى : اى يطلع من مشرق العقل ، كذا سمعت الاستاد (ملا اسمعيل اصفهانى) ||
15 مطلقة : اى لا بشرط Mh

أمراً حقيقيّاً ؛ وهو المطلوب .

المشعر الثامن

فى كيفيّة الجعل والافاضة واثبات البارئ الاوّل وأنّ الجاعل الفيّاض واحد لا تعدّد فيه ولا شريك له

وفيه مشاعر

المشعر الأوّل
فى نسبة المجعول المبدع الى الجاعل

(١٠٢) انّ نسبة المجعول المبدع الى الجاعل نسبة النقص الى التمام ، والضعف الى القوّة . لما علمتَ أنّ الواقع فى العين والموجود بالحقيقة ليست الا الوجودات دون الماهيّات ، وثبت انّ الوجود حقيقة بسيطة لا جنس لها ، ولا فصل مقوّم لها ، ولا نوع لها ، ولا فصل مقسّم لها ، ولا تشخّص لها ، بل تشخّصها بنفس ذاتها البسيطة ، وأنّ التفاوت بالذات بين آحادها وهويّاتها ليس الا بالأشدّ والأضعف ، والاختلاف بالأُمور العارضة انّما يتحقّق فى الجسمانيّات ، ولا شكّ أنّ الجاعل أكمل وجوداً وأتّم تحصّلاً من مجعوله ، فالمجعول كأنّه رشح وفيض من جاعله ، وأنّ التأثير فى الحقيقة ليس الا بتطوّر الجاعل فى أطواره ومنازل أفعاله .

المشعر الثانى
فى مبدأ الموجودات وصفاته وآثاره

(١٠٣) وهو المشار اليه بالايمان بالله وكلماته وآياته وكتبه ورسله.

---

14 العارضة BMJ : العارضية T

مشكّكاً متفاوتاً بالأقدميّة ، والتالى باطل عندنا وعندهم جميعاً ، فكذا الملزوم ، لأنّ بعض أفراد الجوهر علّة لبعض آخر ، كما فى علّيّة الجواهر المفارقة بعضها لبعض ، وعلّيّة الجواهر المفارقة للأجسام ، وعلّيّة المادّة والصورة للجسم المركّب منهما . والعلّة فى ذاتها أقدم من المعلول ، بل لا معنى لهذا النحو من التقدّم والتأخّر الا العلّيّة والمعلوليّة . فاذا كانت العلّة ماهيّة ، وكان المعلول ماهيّة ، كانت ماهيّة العلّة بما هى هى متقدّمة على ماهيّة المعلول ، وهى فى ذاتها متأخّرة عن ماهيّة علّتها . واذا كانتا جوهرين ، كانت جوهريّة احديهما ـ بما هى جوهريّة ـ أسبق من جوهريّة الأخرى كذلك ، فيلزم التشكيك فى معنى الذاتىّ . وهذا باطل عند محصّلى الحكماء ، فانّهم قالوا : لا أوّليّة ولا أولويّة لماهيّة جوهر على ماهيّة جوهر آخر فى تجوهره ، ولا فى كونه جوهراً ، اى محمولاً عليه معنى الجوهر الجنسىّ ، بل يتقدّم عليه امّا فى وجوده ، كتقدّم العقل على النفس ، أو فى زمانه ، كتقدّم الأب على الابن .

الشاهد الثامن

(١٠١) انّه قد تقرّر عندهم انّ مطلب « ماء الشارحة » غير مطلب « ماء الحقيقيّة » ، وليست الغيريّة فى مفهوم الجواب عنهما ، لأنّه الحدّ عند المحقّقين لا غيره ، الا عند الاضطرار . فهذه المغايرة بين المطلبين ليست الا من جهة اعتبار الوجود فى الثانى دون الأوّل . ولزم من ذلك أن لا يكون الوجود مجرّد أمر هو انتزاعىّ عقلىّ ، بل يكون

1 والتالى ThBMJ : واللازم T || 2 الملزوم TMJ : المقدم ThB || 8 واذا MJ : وان TB || 12–13 فى وجوده . . . فى زمانه TB : فى وجود ... فى زمان MJ || 16 الحقيقية : الحقيقة T || 19 لا : ـ T

أن تكون ماهيّة كلّ ممكن من مقولة المضاف وواقعة تحت جنسه. واللازم باطل بالضرورة، فكذا الملزوم. أمّا بيان الملازمة، فلما سبقت الاشارة اليه من لزوم التعلّق الذاتيّ والارتباط المعنويّ بين ما هو المجعول بالذات وما هو الجاعل بالذات.

(٩٩) لا يقال: هذا مشترك الورود على المذهبين، لانّ المجعول اذا كان نفس وجود المعلول لا صفة زائدة عليه، فكان فى ذاته مرتبطاً بغيره، فيلزم من تعقله تعقّل غيره، أعنى فاعله. وكلّما لا يمكن تعقّله الا مع تعقّل غيره، فهو من مقولة المضاف، ـ لأنّا نقول: مقولة المضاف ـ وكذا غيره من المقولات التسع ـ انما هى من أقسام الماهيّات دون الوجودات. فالاجناس العالية هى المسمّاة بالمقولات، وكلّما له حدّ نوعيّ، فله جنس وفصل؛ وهو لا محالة يجب أن يكون واقعة تحت احدى المقولات العشرة المشهورة. وأمّا الوجود، فقد ثبت أنّه لا جنس له ولا فصل له، وليس هو بكلّيّ ولا جزئيّ متخصّص بخصوصيّة زائدة على ذاته. فاذن لا يقع الوجود تحت شيء من المقولات بالذات، الا من جهة الماهيّة فيما له ماهيّة. ومن هيهنا تحقّق أنّ البارئ ـ جلّ ذكره ـ وان كان مبدأ كلّ شيء واليه نسبة كلّ أمر، ليس من مقولة المضاف، تعالى عن أن يكون له مجانس أو مماثل أو مشابه أو مناسب، علوّاً كبيراً.

الشاهد السابع

(١٠٠) انّه يلزم على مذهبهم أن يكون معنى الذاتيّ كالجوهر

---

16 نسبة BMJ : يستند T

والطبائع والأجرام والموادّ . والثالثة : الوجود المنبسط الذى شموله وانبساطه على هياكل الأعيان والماهيّات ليس كشمول الطبائع الكلّيّة والماهيّات العقليّة ، بل على وجه يعرفه العارفون ، ويسمّونه **بالنَفَس الرحمانى** اقتباساً من قوله تعالى « ورحمتى وسعت كلّ شىءٍ » وهو الصادر الأوّل فى الممكنات عن العلّة الأولى بالحقيقة ، ويسمّونه بالحقّ المخلوق به ، وهو أصل وجود العالم وحيوته ونوره السارى فى جميع ما فى السماوات والأرضين . وهو فى كلّ شىء بحسبه ، حتّى انّه يكون فى العقل عقلاً ، وفى النفس نفساً ، وفى الطبع طبعاً ، وفى الجسم جسماً ، وفى الجوهر جوهراً ، وفى العرض عرضاً . ونسبته اليه تعالى كنسبة النور المحسوس والضوء المنبثّ على أجرام السماوات والأرض الى الشمس . وهو غير الوجود الاثباتىّ الرابطىّ ، الذى كسائر المفهومات الكلّيّة والمفهومات العقليّة لا يتعلّق بها جعل الجاعل ولا تأثير ، ولها أيضاً كالمعقولات المتأصّلة وجود ، لكن وجودها نفس حصولها فى الذهن . وكذلك الحكم فى مفهوم العدم واللاشىء واللاممكن واللامجعول ، بل لا فرق عندنا بين هذه المفهومات وغيرها فى كونها ليست الا حكايات وعنوانات لأمور ، الا انّ بعضها عنوان لحقيقة موجودة ، وبعضها عنوان لأمر باطل بالذات .

الشاهد السادس

(٩٨) انّه لو تحقّقت الجاعليّة والمجعوليّة بين الماهيّات ، لزم

---

1 المنبسط : اى الوجود اللابشرط Mh || 4 سورة ٧ (الأعراف) آية ١٥٥ || 6 وحيوته TBJ : وضوءه M || 7 وهو فى كل شىء بحسبه B : فى كل بحسبه TMJ || 8 فى الطبع TBJ : فى الطبائع M || 12 والمفهومات BMJ : والمعقولات T || 17 بالذات : الذات T

كالشمس مثلاً ، فكونها هذا الموجود الشخصىّ مع احتمالها بحسب نفسها التعدّد والاشتراك بين كثيرين ، ان كان من قبل الجاعل ، فيكون المجعول بالحقيقة هو الوجود دون الماهيّة ، وهو المطلوب . وان كان من قبل الماهيّة ، فمع لزوم الترجيح من غير مرجّح لتساوى نسبة الماهيّة الى أشخاصها المفروضة ، يلزم أن تكون قبل الوجود والتشخّص موجودة متشخّصة . فيلزم تقدّم الشىء على نفسه ، وهو ممتنع . ومع ذلك ننقل الكلام الى كيفيّة وجوده وتشخّصه ، فيلزم الدور أو التسلسل .

الشاهد الخامس

(٩٦) لو كانت الجاعليّة والمجعوليّة بين الماهيّات ، وكان الوجود أمراً اعتباريّاً عقليّاً ، يلزم أن يكون المجعول من لوازم ماهيّة الجاعل . ولوازم الماهيّات أمور اعتباريّة ، فيلزم أن يكون جواهر العالم وأعراضه كلّها أموراً اعتباريّة ، الا المجعول الأوّل عند من اعترف بأنّ الواجب ـ جلّ اسمه ـ عين الموجوديّة ، على أنّ القائلين بأنّ الواجب عين الوجود ، لو علموا حقيقة الوجود وأنّها عين ذاته تعالى المنزّهة عن الماهيّة ، لعلموا أنّ كلّ موجود يجب أن يكون فعله مثل طبيعته ، وان كان ناقصاً عنه قاصراً درجته عن درجته ، فما كانت طبيعته بسيطة ، ففعله بسيط . وكذا فعل فعله . ففعل الله فى كلّ شىء افاضة الخير ونفخ روح الوجود والحيوة .

(٩٧) **قول عرشىّ** . انّ للوجود مراتب ثلاث . الاولى : الوجود الذى لا يتعلّق بغيره ولا يتقيّد بقيد مخصوص ، وهو الحرىّ بأن يكون مبدأ الكلّ . والثانية : الوجود المتعلّق بغيره ، كالعقول والنفوس

19 للوجود : للموجودات T ‖ 21 المتعلق بغيره : اى الوجود بشرط شىء Mh .

مفهوم ونفسه ، أو بينه وبين حدّه ، كقولنا « الانسان انسان » أو « حيوان ناطق » . وأمّا قولنا « الناطق ضاحك » ، فغير جائز بالحمل الذاتىّ ، بل بالحمل الصناعىّ الذى مناطه الاتّحاد فى الوجود ، لا الاتّحاد فى المفهوم .

الشاهد الثالث

(٩٤) انّ كلّ ماهيّة فهى لا تأبى عن كثرة التشخّصات والوجودات ، والتشخّص لمّا كان عين الوجود ـ كما قرّره المحقّقون ـ أو مساوقاً له ـ كما يظنّه الآخرون ، ـ فلا يمكن أن يكون من لوازم الماهيّة كالوجود على ما برهن عليه . فلو كانت الماهيّة المجعولة متعدّدة الحصول فى الأعيان ، كالنوع الواحد المتكثّر أفراده ، فلا محالة أن يكون جعلها متعدّداً . فتعدّد الجعل امّا أن يقتضى أن يكون بحسب تعدّد نفس الماهيّة ، أو تعدّد حصولاتها وأنحاء وجوداتها ؛ فيكون الوجود متعدّداً بالذات والماهيّة متعدّدة بالتبع . والشق الأوّل مستحيل لأنّ صرف الشيء لا يتميّز ولا يتعدّد . فكيف تتكرّر نفس الماهيّة ويتعدّد جعلها من حيث هى هى ؟ وهذا شيء لا مجال لذى عقل أن يتصوّره ، فضلاً عن أن يجوّزه . فبقى الشقّ الثانى ، وهو أن يكون الصادر بالذات والمجعول أوّلاً على نعت الكثرة ، هى أنحاء الحصولات ، أعنى الوجودات المتشخّصة بذواتها ، ويتكثّر بتكثّرها الماهيّة الواحدة .

الشاهد الرابع

(٩٥) انّ الماهيّة الموجودة ان كانت نوعاً منحصراً فى شخص

7 قرره ThB : يراه T رآه MJ || 12 أو تعدد TMJ : أو بقدر B

نفسها . فلو كانت هى فى حدّ نفسها مجعولة متقوّمة بالعلّة مفتقرة اليها افتقاراً قواميّاً ، لم يكن بحيث يمكن أخذها مجرّدةً عن ما سواها ، ولا كونها مأخوذة من حيث هى هى ، كما لا يمكن ملاحظة معنى الشيء الا مع أجزائه ومقوّماته . فاذن أثر الجاعل وما يترتّب عليه ، ليس هو هى ، بل غيرها . فاذن المجعول ليس الا وجود الشيء جعلاً بسيطاً دون ماهيّته الا بالعرض .

(٩١) فان قلتَ : فعلى هذا ، يلزم أن يكون وجود الجاعل مقوّماً للوجود المجعول غير خارج عنه ، مثل ما يلزم من جعل الماهيّة ومجعوليّتها ، ـ قلتُ : نعم ، لا محذور فيه . فانّ وجود المعلول متقوّم بوجود علّته تقوّم النقص بالتمام ، والضعف بالقوّة والامكان بالوجوب .

(٩٢) وليس لك أن تقول : نحن نتصوّر وجود المعلول مع الغفلة عن وجود علّته الموجبة له ، فلا يكون متقوّماً به ، ـ لأنّا نقول : لا يمكن حصول العلم بخصوصيّة نحو من الوجود الا بمشاهدة عينيّته وهى لا يتحقّق الا من جهة مشاهدة علّته الفيّاضة . ولهذا قالوا : العلم بذى السبب لا يحصل الا بالعلم بسببه ، تأمّل فيه .

الشاهد الثانى

(٩٣) انّ الماهيّة لو كانت فى حدّ نفسها مجعولة ، لكان مفهوم المجعول محمولاً عليها بالحمل الأوّلىّ الذاتىّ ، لا بالحمل الشايع الصناعىّ فقط . فيلزم أن يكون أثر الجاعل مفهوم المجعول دون غيره من المفهومات ، اذ كلّ مفهوم مغاير لمفهوم آخر ، اذ لا اتّحاد بين المفهومات من حيث المعنى والماهيّة ، ولا يتصوّر الحمل الذاتىّ الا بين

والنعوت الكلّيّة ذواتها بذواتها . فاتقن ذلك ، فانّه من العلوم الشريفة .

المشعر السابع

فى أنّ الأمر المجعول بالذات من الجاعل والفائض من العلّة هو الوجود دون الماهيّة

وعليه شواهد

الشاهد الاوّل

(٨٩) انّا نقول : ليس المجعول بالذات هو المسمّى بالماهيّة ، كما ذهب اتباع **الرواقيّين** **كالشيخ المقتول** ومن تبعه ، ومنهم العلامة **الدوّانى** ومن يحذو حذوه ؛ ولا صيرورة الماهيّة موجودة ، كما اشتهر من **المشّائين** ؛ ولا مفهوم الموجود بما هو موجود ، كما يراه **السيّد المدقّق**، بل الصادر بالذات والمجعول بنفسه فى كلّ ما له جاعل ، هو نحو وجوده العينىّ جعلاً بسيطاً مقدّساً عن كثرة تستدعى مجعولاً ومجعولاً اليه ، اذ لو كانت الماهيّة بحسب جوهرها مفتقرة الى الجاعل ، لزم كونها متقوّمة به فى حدّ نفسها ومعناها ، بأن يكون الجاعل معتبراً فى قوام ذاتها بحيث لا يمكن تصوّرها بدونه . وليس كذلك .

(٩٠) فانّا قد نتصوّر كثيراً من الماهيّات بحدودها ، ولم نعلم أنّها هل هى حاصلة بعد أم لا ، فضلاً عن حصول جاعلها ، اذ لا دلالة لها على غيرها . ومن الماهيّات الموجودة ما نتصوّرها ونأخذها من حيث هى هى مع قطع النظر عن ما سواها ، اذ هى بهذا الاعتبار ليست الا

---

10 بما هو TMJ : من حيث هو B

الذاتيّة ، التى يقال لها فى عرف أهل هذا الفنّ الماهيّات ، وعند الصوفيّة الأعيان الثابتة ، وان كان الوجود والماهيّة فيما له وجود وماهيّة شيئاً واحداً ، والمعلوم عين الموجود . وهذا سرّ غريب فتح الله على قلبك باب فهمه انشاء الله .

(٨٧) قال **الشيخ الرئيس** فى **المباحثات** « انّ الوجود فى ذوات الماهيّات لا يختلف بالنوع ، بل ان كان له اختلاف ، فبالتأكّد والتضعّف . وانّما تختلف ماهيّات الأشياء ـ التى تنال الوجود ـ بالنوع ؛ وما فيها من الوجود ، فغير مختلف النوع . فانّ الانسان يخالف الفرس بالنوع لأجل ماهيّته ، لا لأجل وجوده » انتهى كلامه . فالتخصيص فى الوجود على الوجه الأوّل بحسب ذاته وهويّته . وامّا على الوجه الثانى ، فباعتبار ما معه فى كلّ مرتبة من النعوت الذاتيّة الكلّيّة .

(٨٨) ولا يبعد أن يكون المراد بتخالف الوجودات نوعاً كما اشتهر من المشّائين هذا المعنى ، وهو بعينه كتخالف مراتب الأعداد أنواعاً بوجهٍ ، وتوافقها نوعاً بوجه مّا . فانّها يصحّ القول بكونها متّحدة الحقيقة ، اذ ليس فى كلّ مرتبة من العدد سوى المجتمع من الوحدات الّتى هى امور متشابهة . ويصحّ القول بكونها متخالفة المعانى الذاتيّة ، اذ ينتزع العقل من كلّ مرتبة نعوتاً وأوصافاً ذاتيّة ليست ثابتة لغيرها . ولها آثار وخواصّ متخالفة تترتّب عليها بحسب أحكام نفسيّة ينتزع العقل من كلّ مرتبة لذاتها خلاف ما ينتزع من مرتبة اُخرى لذاتها . فهى بعينها كالوجودات الخاصّة فى أنّ مصداق تلك الأحكام

13 من BMJ : بين T عن Th || وهو : اذ هو B || 14 أنواعاً : نوعاً Th ||

(٨٥) أقول : انّ أكثر المتأخّرين لم يقدروا على تحصيل المراد من هذه العبارة وأمثالها ، حيث حملوها على اعتباريّة الوجود وانّه ليس أمراً عينيّاً ، وحرّفوا الكلم عن مواضعها . وانّنى قد كنتُ فى سالف الزمان شديد الذبّ عن تأصّل الماهيّات واعتباريّة الوجود ، حتّى هدانى ربّى وأرانى برهانه . فانكشف لى غاية الانكشاف أنّ الأمر فيها على عكس ما تصوّروه وقرّروه . فالحمد لله الذى أخرجنى عن ظلمات الوهم بنور الفهم ، وأزاح عن قلبى سحب تلك الشكوك بطلوع شمس الحقيقة وثبّتنى على القول الثابت فى الحيوة الدنيا والآخرة . فالوجودات حقايق متأصّلة ، والماهيّات هى الأعيان الثابتة التى ما شمّت رائحة الوجود أصلاً . وليست الوجودات الا أشعّة وأضواء للنور الحقيقىّ والوجود القيّومىّ ــ جلّت كبرياؤه ، ــ الا أنّ لكلّ منها نعوتاً ذاتيّة ومعانٍ عقليّة هى المسمّاة بالماهيّات .

(٨٦) **توضيح فيه تنقيح** . امّا تخصيص الوجود بالواجبيّة ، فبنفس حقيقته المقدّسة عن نقص وقصور . وامّا تخصيصه بمراتبه ومنازله فى التقدّم والتأخّر ، والغنى والحاجة ، والشدّة والضعف ، فبما فيه من شئونه الذاتيّة وحيثيّاته العينيّة بحسب حقيقته البسيطة ، التى لا جنس لها ولا فصل ولا يعرض لها الكلّيّة ، كما علم . وامّا تخصيصه بموضوعاته ــ أعنى الماهيّات والأعيان المتّصفة به فى العقل على الوجه الذى مرّ ذكره ، ــ فهو باعتبار ما يصدق عليه فى كلّ مقام من ذاتيّاته التى تنبعث عنه فى حدّ العلم والتعقّل ، ويصدق عليه صدقاً ذاتيّاً من الطبايع الكلّيّة والمعانى

13 و 14 و 17 تخصيصه BMJ : تخصصه T

ليس الا كون الشيء ، لا كون شيء لشيء ، كالعرض لموضوعه ، أو كالصورة لمادّتها . ووجود العرض فى نفسه ، وان كان عين وجوده لموضوعه، لكن ليس بعينه وجود موضوعه بخلاف الوجود ، فانّه نفس وجود الماهيّة فيما له ماهيّة . فكما أنّ الفرق حاصل بين كون الشيء فى المكان وفى الزمان وبين كون العرض فى الموضوع ، كما ظهر من كلامه بأنّ كون الشيء فى أحدهما غير كونه فى نفسه ، وكون العرض فى الموضوع عين كونه فى نفسه ، فكذا الفرق حاصل بين وجود العرض فى الموضوع وبين وجود الموضوع ، فانّ الوجود فى الأوّل غير وجود الموضوع ، وفى الثانى عينه .

(٨٣) قال **الشيخ الرئيس** فى **التعليقات** « وجود الأعراض فى أنفسها وجوداتها لموضوعاتها ، سوى أنّ العرض الذى هو الوجود ، لمّا كان مخالفاً لها لحاجتها الى الموضوع حتّى يصير موجوداً ، واستغنى الوجود عن الوجود حتّى يكون موجوداً ، لم يصحّ أن يقال انّ وجوده فى موضوعه هو وجوده فى نفسه ، بمعنى أنّ للوجود وجوداً ، كما يكون للبياض وجود ، بل بمعنى أنّ وجوده فى موضوعه نفس وجود موضوعه ، وغيره من الأعراض وجوده فى موضوعه وجود ذلك الغير . »

(٨٤) وقال أيضاً فى **التعليقات** « فالوجود الذى فى الجسم هو موجوديّة الجسم ، لا كحال البياض والجسم فى كونه أبيض ، اذ لا يكفى فيه البياض والجسم . »

---

2 لموضوعه MJ : فى موضوعه TB || 5 ظهر : يظهر M || 17 فى الجسم TBJ : هو الجسم M

وعارضه والموصوف وصفته، بل من قبيل اتّصاف الجنس بفصله فى النوع البسيط عند تحليل العقل ايّاه اليهما ، من حيث هما جنس وفصل ، لا من حيث هما مادّة وصورة عقليّتين .

المشعر السادس

فى أنّ تخصيص أفراد الوجود وهويّاتها بماذا على سبيل الاجمال

(٨١) اعلم انّك قد علمت أنّ الوجود حقيقة عينيّة بسيطة ، لا أنه كلّى طبيعىّ يعرض لها فى الذهن أحد الكلّيّات الخمسة المنطقيّة الا من جهة الماهيّة المتّحدة بها، اذا اُخذت من حيث هى هى . فاذن نقول : تخصيص كلّ فرد من الوجود امّا بنفس حقيقته ، كالوجود التامّ الواجبىّ ــ جلّ مجده ، ــ وامّا بمرتبة من التقدّم والتأخّر والكمال والنقص ، كالمبدعات ، أو بأُمور لاحقة ، كافراد الكائنات .

(٨٢) وقيل تخصيص كلّ وجود باضافته الى موضوعه والى سببه ، لا أنّ الاضافة لحقته من خارج ، فانّ الوجود عرض ، وكلّ عرض متقوّم بوجوده فى موضوعه ، وكذلك حال وجود كلّ ماهيّة باضافته الى تلك الماهيّة ، لا كما يكون الشىء فى المكان أو فى الزمان ، فانّ كونه فى نفسه غير كونه فى المكان أو فى الزمان . وهذا الكلام لا يخلو عن مساهلة ، اذ قياس نسبة الوجود الى الماهيّة بنسبة العرض الى الموضوع فاسد ، كما مرّ من أنّه لا قوام للماهيّة مجرّدة عن الوجود ، وانّ الوجود

---

6 سبيل B : ـ TMJ || 7 عينية T : نوعية BM ، ـ J || 10 تخصيص TBJ : تخصص M || 13 تخصيص BMJ : تخصص T

(٧٩) فالماهيّة بالاعتبار الأوّل موصوفة بالوجود، وبالاعتبار الآخر مخلوطة غير موصوفة. فالتعرية باعتبار، والخلط باعتبار آخر. وليست حيثيّة أحد الاعتبارين غير حيثيّة الاعتبار الآخر، ليعود الاشكال جذعاً من أنّ الاعتبار الذى به تتّصف الماهيّة بالوجود، لا بدّ فيه أيضاً من مقارنته للوجود. فتنفسخ ضابطة الفرعيّة، وذلك لأنّ هذا التجريد عن كافة الوجود هو بعينه نحو من الوجود، لا أنّه شيء آخر غيره. فهو وجود وتجريد عن الوجود، كما أنّ للهيولى الأولى قوّة الجواهر الصوريّة وغيرها، ونفس هذه القوّة حاصلة لها بالفعل ولا حاجة لها الى قوّة أخرى لفعليّة هذه القوّة. ففعليّتها قوّتها للأشياء الكثيرة، كما أنّ ثبات الحركة عين تجدّدها، ووحدة العدد عين كثرته. فانظر الى سريان نور الوجود ونفوذ حكمه فى جميع المعانى بجميع الاعتبارات والحيثيّات، حتّى أنّ تجريد الماهيّة عن الوجود أيضاً متفرّع على وجودها.

(٨٠) **تنبيه**. وليعلم أنّ ما ذكرنا تتميم لكلام القوم على ما يوافق مذاقهم ويلائم مسلكهم فى اعتباريّة الوجود. وأمّا نحن، فلا نحتاج الى هذا التعمّق، لما قرّرنا أنّ الوجود نفس الماهيّة عيناً. وأيضاً الوجود نفس ثبوت الشيء، لا ثبوت شيء له. فلا مجال للتفريع هيهنا. فكان اطلاق الاتّصاف على الارتباط الذى بين الماهيّة ووجودها، من باب التوسّع والتجوّز، لأنّ الارتباط بينهما اتّحادىّ لا كالارتباط بين المعروض

7 للهيولى MJ : الهيولى TB ‖ 12–13 على وجودها TBJ : على برهان وجودها M ‖
17 شيء له BMJ : شيء لشيء T

أنّ عارض الماهيّة عبارة عن شيء يكون عين الماهيّة فى الوجود وغيره فى التحليل العقلىّ : انّ للعقل أن يحلّل الموجود الى ماهيّة ووجود ، وفى هذا التحليل يجرّد كلا منهما عن صاحبه ، ويحكم بتقدّم أحدهما على الآخر واتّصافه به : امّا بحسب الخارج ، فالأصل والموجود هو الوجود ، لأنّه الصادر عن الجاعل بالذات ، والماهيّة متّحدة به محمولة عليه ، لا كحمل العرضيّات اللاحقة ، بل حملها عليه واتّحادها به بحسب نفس هويّته وذاته ؛ وامّا بحسب الذهن ، فالمتقدّم هى الماهيّة ، لأنّها مفهوم كلّىّ ذهنىّ يحصل بكنهها فى الذهن ، ولا يحصل من الوجود الا مفهومه العامّ الاعتبارىّ . فالماهيّة هى الأصل فى القضايا الذهنيّة لا الخارجيّة ، والتقدّم هيهنا تقدّم بالمعنى والماهيّة ، لا بالوجود . فهذا التقدّم خارج عن الاقسام الخمسة المعروفة .

(٧٨) فان قلتَ : تجريد الماهيّة عن الوجود عند التحليل أيضاً ضرب من الوجود لها فى نفس الأمر ، فكيف تنحفظ قاعدة الفرعيّة فى اتّصافها بمطلق الوجود ، مع أنّ هذا التجريد من أنحاء مطلق الوجود؟ قلنا : هذا التجريد وان كان نحواً من مطلق الوجود ، فللعقل أن لا يلاحظ عند التجريد هذا التجريد ، وأنّه نحو من الوجود ، فتتّصف الماهيّة بالوجود المطلق الذى جرّدناها عنه . فهذه الملاحظة التى هى عبارة عن تخلية الماهيّة عن جميع الوجودات حتّى عن هذه الملاحظة وعن هذه التخلية ــ التى هى أيضاً نحو من الوجود فى الواقع من غير تعمّل لها ــ اعتباران : اعتبار كونها تجريداً وتعرية ، واعتبار كونها نحواً من الوجود.

13 فى نفس الامر TMhJ : فى نفس الوجود BM || 16 عند التجريد TBJ : عند التحليل M || 17 جردناها : جردها T

(٧٥) بقى الكلام فى كيفيّة اتّصاف الماهيّة بالوجود بحسب اعتبار المغايرة الاتّصافيّة فى ظرف التحليل العقلىّ، الذى هو أيضاً نحو من أنحاء وجود الشىء فى نفس الأمر بلا تعمّل واختراع. وذلك لأنّ كلّ موصوف بصفة أو معروض لعارض، فلا بدّ له من مرتبة من الوجود يكون متقدّماً بحسبه على تلك الصفة أو ذلك العارض غير موصوف به ولا معروض له. فعروض الوجود امّا للماهيّة الموجودة، أو غير الموجودة، أو لا الموجودة ولا المعدومة جميعاً: فالأوّل يستلزم الدور أو التسلسل؛ والثانى يوجب التناقض؛ والثالث يقتضى ارتفاع النقيضين.

(٧٦) والاعتذار بأنّ ارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز، بل واقع غير نافع هيهنا، لأنّ المرتبة التى يجوز خلوّ النقيضين عنها هى ما يكون من مراتب نفس الأمر، ولا بدّ من أن يكون لها تحقّق مّا فى الجملة سابقاً على النقيضين، كمرتبة الماهيّة بالقياس الى العوارض. فانّ للماهيّة وجوداً مع قطع النظر عن العارض ومقابله ـ كالجسم بالقياس الى البياض ـ ونقيضه. وليس لها مرتبة وجود مع قطع النظر عن وجودها. فقياس عروض الوجود للماهيّة بعروض البياض للجسم، وقياس خلوّها عن الوجود والعدم بخلوّ الجسم فى مرتبة وجوده عن البياض واللابياض، قياس بلا جامع، اذ قيام البياض ومقابله بالجسم فرع على وجوده، وليس قيام الوجود بالماهيّة فرعاً على وجودها، اذ لا وجود لها الا بالوجود.

(٧٧) فالتحقيق فى هذا المقام أن يقال بعد ما اشرنا اليه من

3–4 كل موضوف ThBJ : كل موجود موصوف TM ‖ 4 يكون MJ : ويكون TB ‖ 15 بعروض BM : كقياس عروض TJ

ماهيّة عينها ومتّحداً بها ، فلا يخلو : امّا أن يكون جزءاً منها او زائداً عليها عارضاً لها . وكلاهما باطلان ، لانّ وجود الجزء قبل وجود الكلّ ، ووجود الصفة بعد وجود الموصوف . فتكون الماهيّة حاصلة الوجود قبل نفسها ، ويكون الوجود متقدّماً على نفسه . وكلاهما ممتنعان . ويلزم أيضاً تكرير نحو وجود شيء واحد من جهة واحدة ، أو التسلسل فى المترتّبات المجتمعة من أفراد الوجود . وهذا التسلسل مع استحالته بالبراهين واستلزامه لانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين — اى الوجود والماهيّة — يستلزم المدّعى بالخلف ، وهو كون الوجود عين الماهيّة فى الخارج ، لانّ قيام جميع الوجودات بحيث لا يشذّ عنها وجود عارض يستلزم وجوداً لها غير عارض ، والا لم يكن المفروض جميعاً جميعاً بل بعضاً من الجميع .

(٧٤) فاذا ثبت كون وجود كلّ ممكن عين ماهيّته فى العين ، فلا يخلو : امّا أن يكون بينهما مغايرة فى المعنى والمفهوم ، أو لا يكون . والثانى باطل ، والا لكان الانسان مثلاً والوجود لفظين مترادفين، ولم يكن لقولنا « الانسان موجود » فائدة ، ولكان مفاد قولنا « الانسان موجود » وقولنا « الانسان انسان » واحداً ، ولما أمكن تصوّر أحدهما مع الغفلة عن الآخر ، الى غير ذلك من اللوازم المذكورة فى المتداولات من التوالى الباطلة . وبطلان كلّ من هذه التوالى مستلزم لبطلان المقدّم . فتعيّن الشقّ الأوّل ، وهو كون كلّ منهما غير الآخر بحسب المعنى عند التحليل الذهنىّ مع اتّحادهما ذاتاً وهويّةً فى نفس الأمر .

---

5 تكرير BM : تكرر TJ || 6 المترتبات TBJ : المرتبات M || 10 جميعاً جميعاً MJ : جميعاً TB

غفلوا عن هذه الدقيقة ، وقعوا فيما وقعوا من الاضطراب ، وتشعّبوا فى الأبواب . فتارة خصّصوا القاعدة الكلّيّة القائلة بالفرعيّة بما سوى صفة الوجود . وتارة هربوا عنها وانتقلوا الى الاستلزام بدل الفرعيّة . وتارة انكروا ثبوت الوجود أصلاً لا ذهناً ولا عيناً ، قائلين انّه مجرّد اعتبار الوهم الكاذب واختراعه ، لأنّ مناط صدق المشتقّ اتّحاده مع الشيء لا قيام مبدء الاشتقاق ، لأنّ مفهوم المشتقّ ، كالكاتب والأبيض ، أمر بسيط يعبّر عنه بـ « دبير » و « سفيد » فكون الشيء موجوداً عبارة عن اتّحاده مع مفهوم الموجود ، لا قيام الوجود به قياماً حقيقيّاً أو انتزاعيّاً ، ولا يحتاج الى وجود أصلاً .

(٧٢) فالواجب عند هذا القائل عين مفهوم الموجود ، لا عين الوجود . وكذا الممكن الموجود . وكذا فى جميع الاتّصافات بالمفهومات . والفرق بين الذاتىّ والعرضىّ من المشتقّ عنده ليس بكون الاتّحاد فى الوجود ـ الذى هو مناط الحمل عندنا فى الذاتيّات بالذات وفى العرضيّات بالعرض ـ اذ لا وجود عنده ، بل بأنّ المفهوم الذاتىّ هو الذى يقع فى جواب « ما هو ؟ » والعرضىّ هو الذى لم يقع فيه . وهذا كلّه من التعسّفات .

(٧٣) **اشراق حكمى** . وجود كلّ ممكن عين ماهيّته خارجاً ومتّحد بها نحواً من الاتّحاد . وذلك لأنّه لما ثبت وتحقّق ممّا بيّنّا أنّ الوجود الحقيقىّ ، الذى هو مبدأ الآثار ومنشأ الأحكام ، وبه تكون الماهيّة موجودة ، وبه يطرد العدم عنها ، أمر عينىّ . فلو لم يكن وجود كلّ

---

3 وانتقلوا : وانقلبوا T ‖ 11 بالمفهومات M : بالمفهوم J ، ـ TB ‖ 12 عنده MJ : ـ TB ‖ 14 المفهوم TM : مفهوم BJ

وستعلم كيفيّة الارتباط بينهما بحسب حالهما عند التحليل.

المشعر الخامس

في كيفيّة اتّصاف الماهيّة بالوجود

(٦٩) ولعلّك تعود وتقول: لو كانت للوجود افراد في الماهيّات سوى الحصص، لكان ثبوت فرد منه للماهيّة فرعاً على ثبوتها بناء على القاعدة المشهورة. فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها كما مرّ.

(٧٠) فاعلم انّه لا خصوصيّة لورود هذا الكلام على عينيّة الوجود، بل وروده على انتزاعيّة الوجود أشكل، لأنّ الوجود عين الماهيّة على تقدير العينيّة؛ فلم يكن بينهما اتّصاف بالحقيقة وغيرها على هذا التقدير، فيكون وصفاً لها. فيشكل كيفيّة الاتّصاف، لانّ اتّصاف الماهيّة بالوجود على تقدير أن يراد به الكون المصدريّ، مصداقها حصول الماهيّة. والماهيّة ـ بأيّ اعتبار اُخذت ـ كان لها كون مصدريّ، فلا يتصوّر تقدّمها بحسب مطلق الكون على مطلق الكون، بخلاف ما اذا كان الوجود أمراً حقيقيّاً وللماهيّة تحصّلاً عقليّاً غير وجودها.

(٧١) لكنّ الحقّ الحقيق بالتحقيق انّ الوجود ـ سواء كان عينيّاً أو عقلياً ـ نفس ثبوت الماهيّة ووجودها، لا ثبوت شيء أو وجوده لها. وبين المعنيين فرق واضح. والذي تجري فيه القاعدة المذكورة، هو ثبوت شيء لشيءٍ لا ثبوت شيءٍ في نفسه فقط. فقولنا زيد موجود كقولنا زيد زيد. فلا تجري فيه القاعدة الفرعيّة. والجمهور حيث

---

8 أشكل TBJ : شكل M || 11 حصول TMJ : نفس حصول B || 15 بالتحقيق : ـ M || 19 القاعدة TJ : قاعدة BM

هذه الأُمور من أقسام الكلّيّات .

(٦٢) وما هو من الأعراض العامّة والمفهومات الشاملة هو معنى الموجوديّة المصدريّة ، لا حقيقة الوجود .

(٦٣) ومن قال انّ الوجود عرض ، أراد به المفهوم العامّ العقليّ ، وكونه عرضاً انّه الخارج المحمول على الماهيّات .

(٦٤) وأيضاً الوجود مخالف للأعراض ، لانّ وجودها فى نفسها وجودها لموضوعها . وأمّا الوجود ، فهو بعينه وجود الموضوع ، لا وجود عرض في الموضوع .

(٦٥) والأعراض مفتقرة فى تحقّقها الى الموضوع ، والوجود لا يفتقر فى تحقّقه الى موضوع ، بل الموضوع يفتقر فى تحقّقه الى وجوده .

(٦٦) والحقّ أنّ وجود الجوهر جوهر بعين جوهريّة ذلك الجوهر ، لا بجوهريّة ُاخرى . ووجود العرض عرض بعين عرضيّة ذلك العرض ، لا بعرضيّةٍ ُاخرى ، كما علمت الحال بين الماهيّة والوجود .

(٦٧) **سؤال** : اذا كان الوجود موجوداً للماهيّة ، فله نسبة اليها وللنسبة أيضاً وجود حينئذ ، فلوجود النسبة نسبة الى النسبة ، وهكذا الكلام فى وجود نسبة النسبة ، فيتسلسل .

(٦٨) **جواب** : ما مرّ من الكلام يكفى لاندفاعه ، اذ الوجود عين الماهيّة خارجاً وغيرها فى الذهن ، فلا نسبة بينهما الا بحسب الاعتبار العقليّ ، وعند الاعتبار يكون للنسبة وجود هو عينها بالذات وغيرها بحسب الخارج ؛ ومثل هذا التسلسل ينقطع بانقطاع الاعتبار العقليّ .

18–19 عينها بالذات وغيرها بحسب الخارج TBJ : غيرها بالذات وعينها بالاعتبار (!) M

(٥٨) والأولى بهذا السؤال أن يورد الزاماً على من قال بزيادة الوجود على الماهيّة، مستدلاً بما ذكر من انّا نعقل الماهيّة ونشكّ في وجودها، أو نغفل عنه والمعقول غير المشكوك فيه أو المغفول عنه، فالوجود زائد على الماهيّة؛ لكن ما حقّقناه في الأصل من أنّ الوجود غير زائد على الماهيّة، وليس عروضه لها عروضاً خارجيّاً ولا ذهنيّاً، الا بحسب التحليل، كما اشرنا اليه. فانهدم الأساسان.

(٥٩) **سؤال**: لو كان الوجود في الأعيان وليس بجوهر، فيكون كيفاً لصدق تعريف الكيف عليه. فيلزم مع ما مرّ من تقدّم الموضوع عليه المستلزم للدور أو التسلسل، كون الكيف أعمّ الأشياء مطلقاً وكون الجوهر كيفاً بالذات، وكذا الكمّ وغيرهما.

(٦٠) **جواب**: الجوهر والكيف وغيرهما من المقولات من أقسام الماهيّة، وهي معانٍ كلّيّة تكون جنساً ونوعاً وذاتيّة وعرضيّة. والحقايق الوجوديّة هويّات عينيّة وذوات شخصيّة غير مندرجة تحت كلّيّ ذاتيّ أو عرضيّ. فالجوهر مثلاً ماهيّة كلّيّة حقّها في الوجود الخارجيّ أن لا تكون في موضوع. والكيف ماهيّة كلّيّة حقّها في الوجود الخارجيّ أن لا تقبل القسمة ولا النسبة. وهكذا في سائر المقولات. فسقط كون الوجود جوهراً أو كيفاً أو كمّاً أو عرضاً آخر من الأعراض.

(٦١) وقد مرّ أيضاً أنّ الوجود لا جنس له ولا فصل له ولا ماهيّة له، ولا هو جنس وفصل ونوع لشيء ولا عرض عامّ وخاصّ، لأنّ

4 ما حققناه MJ : على ما حققناه TB || 11 المقولات TBJ : المعقولات M || 13-14 او عرضى TBJ : ولا عرضى M || 18 ولا فصل له ولا ماهية له T : ولا فصل ولا ماهية M ولا فصل BJ || 19 وخاص TMJ : ولا خاصB

متّحدة به وموجودة بنفسه لا بغيره . فالفاعل اذا أفاد الماهيّة ، أفاد وجودها ، واذا أفاد الوجود أفاد بنفسه . فوجود كلّ شيء هو فى ذاته مصداق لحمل ماهيّة ذلك الشيء عليه . فلا تقدّم ولا تأخّر لأحدهما على الآخر . وما قال بعض المحقّقين من أنّ الوجود متقدّم على الماهيّة ، أراد به انّ الأصل فى الصدور والتحقّق هو الوجود ، وهو بذاته مصداق لصدق بعض المعانى الكلّيّة المسمّاة بالماهيّة والذاتيّات عليه ، كما انّه بواسطة وجود آخر عارض عليه مصداق لمعانٍ أخر تسمّى بالعرضيّات . وليس تقدّم الوجود على الماهيّة كتقدّم العلّة على المعلول ، وتقدّم القابل على المقبول ، بل كتقدّم ما بالذات على ما بالعرض ، وما بالحقيقة على ما بالمجاز .

(٥٦) **سؤال** : نحن قد تصوّر الوجود ونشكّ فى كونه موجوداً أم لا ؛ فيكون له وجود زائد . وكذا الكلام فى وجود الوجود ، ويتسلسل . فلا محيص الا بأن يكون الوجود اعتباريّاً محضاً .

(٥٧) **جواب** : حقيقة الوجود لا تحصل بكنهها فى ذهن من الأذهان ، اذ ليس الوجود أمراً كلّيّاً ، ووجود كلّ موجود هو عينه الخارجىّ ، والخارجىّ لا يمكن أن يكون ذهنيّاً . والذى يتصوّر من الوجود هو مفهوم عامّ ذهنىّ يقال له الوجود الانتسابىّ الذى يكون فى القضايا . والعلم بحقيقة الوجود لا يكون الا حضوراً اشراقيّاً وشهوداً عينيّاً ، وحينئذ لا يبقى الشكّ فى هويّته .

1 بنفسه (يعنى بنفس الوجود) BMJ : به T || افاد الماهية BMJ : كان افاد الماهية T || 2 بنفسه TBM : نفسه J || 5 والتحقق ThBMJ : والتحصل T || فى هويته :ـ T

واتّصاف الماهيّة بالوجود انّما يكون فى ظرف التحليل، اذ الوجود من العوارض التحليليّة للماهيّة، كما سبق وسيجىء زيادة ايضاح.

(٥٣) **سؤال** : ان كان الوجود موجوداً، فامّا أن يتقدّم على الماهيّة، أو يتأخّر، أو يكونا معاً. فعلى الأوّل، يلزم حصوله مستقلاً دون الماهيّة، فيلزم تقدّم الصفة على موصوفها وتحقّقه بدونها. وعلى الثانى، يلزم أن تكون الماهيّة موجودة قبله، ويلزم التسلسل. وعلى الثالث، يلزم أن تكون الماهيّة موجودة معه لا به. فلها وجود آخر، فيلزم ما مرّ. فبطلان التوالى بأسرها مستلزم لبطلان المقدّم.

(٥٤) **جواب** : قد مرّ أنّ اتّصاف الماهيّة بالوجود أمر عقلىّ، ليس كاتّصاف الشىء بالعوارض الخارجيّة كالجسم بالبياض، حتّى يكون لكلّ منهما ثبوت آخر، ليتصوّر بينهما هذه الشقوق الثلاثة من التقدّم والتأخّر والمعيّة. فلا تقدّم ولا تأخّر لأحدهما على الآخر، ولا معيّة أيضاً، اذ الشىء لا يتقدّم على نفسه، ولا يتأخّر، ولا يكون أيضاً معه.

(٥٥) وعارضيّة الوجود للماهيّة انّ للعقل أن يلاحظ الماهيّة من حيث هى هى مجرّدة عن الوجود. فحينئذ يجد الوجود خارجاً عنه. فلو اعيد السؤال فى النسبة بينهما عند التجريد بحسب الذهن، يقال: هما بحسب التحليل معان فى الوجود، بمعنى انّ الوجود بنفسه أو بجاعله موجود، والماهيّة بحسب نفسها واعتبار تجريد العقل ايّاها عن كافة الوجودات، لها نحو من الثبوت كما سيجىء بيانه. والحاصل انّ كونهما معاً فى الواقع عبارة عن كون الوجود بذاته موجوداً، والماهيّة

---

6 ويلزم التسلسل BMJ : فيلزم تقدم الوجود على الوجود T || 7 معه لا به : — M

واحد . » قال « ففرق اذاً بين ماهيّة يعرض لها الواحد أو الموجود ، وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود . »

(٤٧) وقال أيضاً فى **التعليقات** « اذا سئل : هل الوجود موجود ؟ فالجواب انّه موجود بمعنى انّ الوجود حقيقته انّه موجود . فانّ الوجود هو الموجوديّة .»

(٤٨) ولقد أعجبنى كلام **السيّد الشريف** فى **حواشى المطالع** وهو « انّ مفهوم الشيء لا يعتبر فى مفهوم المشتقّ كالناطق ، والا لكان العرض العامّ داخلاً فى الفصل . ولو اعتبر فى المشتقّ ما صدق عليه الشيء ، انقلبت مادّة الامكان الخاصّ ضروريّة . فان الشيء الذى له الضحك هو الانسان ، وثبوت الشيء لنفسه ضرورىّ . فذكر الشيء فى تفسير المشتقّات بيان لما رجع اليه الضمير الذى فيها . » انتهى كلامه .

(٤٩) وهو قريب بما ذكره بعض أجلّة المتأخّرين فى **الحاشية القديمة** لاثبات اتّحاد العرض والعرضىّ .

(٥٠) فعلم انّ مصداق المشتقّ وما يطابقه أمر بسيط ليس يجب فيه تركيب بين الموصوف والصفة ، ولا الشيء معتبر فى الصفة لا عامّاً ولا خاصّاً .

(٥١) **سؤال** : ان كان الوجود فى الأعيان صفة موجودة للماهيّة، فهى قابلة له ؛ والقابل وجوده قبل وجود المقبول ؛ فيتقدّم الوجود على الوجود .

(٥٢) **جواب** : كون الوجود متحقّقاً فى الأعيان فيما له ماهيّة ، لا يقتضى قابليّة الماهيّة له ، اذ النسبة بينهما اتّحاديّة لا ارتباطيّة .

الوجود على جميع الموجودات بمعنى مشترك. فلا بدّ من أخذ الوجود موجوداً بالمعنى الذى أُخذ فى غيره من الموجودات، وهو أنّه شيء له الوجود. فلم يكن الوجود موجوداً، لاستلزامه التسلسل عند عود الكلام الى وجود الوجود جذعاً.

(٤٤) **جواب** : هذا الاختلاف بين موجوديّة الأشياء وبين موجوديّة الوجود ليس يوجب الاختلاف فى اطلاق مفهوم الوجود المشتقّ المشترك بين الجميع، لأنّه امّا معنى بسيط كما مرّت الاشارة، وامّا عبارة عمّا ثبت له الوجود بالمعنى الأعمّ، سواء كان من باب ثبوت الشيء لنفسه الذى مرجعه عدم انفكاكه عن نفسه، أو من باب ثبوت الغير له، كمفهوم الأبيض والمضاف وغيرهما. فانّ مفهوم الأبيض ما له البياض سواء كان عينه أو غيره.

(٤٥) والتجوّز فى جزء معنى اللفظ لا ينافى كون اطلاقه بحسب الحقيقة. وكون الأبيض مشتملاً على أمر زائد على البياض انّما لزم من خصوصيّة بعض الأفراد، لا من نفس المفهوم؛ فكذلك كون الموجود مشتملاً على أمر زائد على الوجود ـ كالماهيّة ـ انّما ينشأ من خصوصيّات الأفراد الممكنة، لا من نفس المفهوم المشترك.

(٤٦) نظير ذلك ما قال **الشيخ الرئيس** فى **الٰهيّات الشفاء** « انّ واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود، كما انّ الواحد قد يعقل نفس الواحد؛ وقد يعقل من ذلك أنّ ماهيّة مّا ـ انسان أو جوهر آخر ـ هو واجب الوجود، كما انّه يعقل من الواحد أنّه ماء أو انسان، وهو

6 مفهوم الوجود : مفهوم الموجود M

(٤١) **سؤال** : فيكون كلّ وجود واجباً بالذات ، اذ لا معنى لواجب الوجود الا ما يكون وجوده ضروريّاً ، وثبوت الشيء لنفسه ضروريّ .

(٤٢) **جواب** : هذا مندفع بثلاثة امور : التقدّم والتأخّر، والتمام والنقص ، والغنى والحاجة . وهذا المورد لم يفرّق بين الضرورة الذاتيّة والضرورة الأزليّة . فواجب الوجود يكون مقدّماً على الكلّ غير معلول لشيء ، وتامّاً لا أشدّ منه فى قوّة الوجود ، ولا نقصان فيه بوجه من الوجود ، وغنيّاً لا تعلّق له بشيء من الموجودات ، اذ وجوده واجب بالضرورة الأزليّة من غير تقييده بما دام الذات ، ولا اشتراطه بما دام الوصف . والوجودات الامكانيّة مفتقرات الذوات متعلّقات الهويّات ، اذ قطع النظر عن جاعلها ، فهى بذلك الاعتبار باطلة مستحيلة ، اذ الفعل يتقوّم بالفاعل ، كما انّ ماهيّة النوع المركّب يتقوّم بفصله . فمعنى كون الوجود واجباً انّ ذاته بذاته موجود من غير حاجة الى جاعل يجعله ، ولا قابل يقبله . ومعنى كون الوجود موجوداً ، انّه اذا حصل امّا بذاته أو بفاعل ، لم يفتقر فى كونه متحقّقاً الى وجود آخر يحصل له ، بخلاف غير الوجود لافتقاره فى كونه موجوداً الى اعتبار الوجود وانضمامه .

(٤٣) **سؤال** : اذا أُخذ كون الوجود موجوداً انّه عبارة عن نفس الوجود ، وكون غيره من الأشياء موجوداً انّه شيء له الوجود ، فلم يكن حمل الوجود على الجميع بمعنى واحد . وقد ثبت انّ اطلاق

---

4 هذا BMJ : ان هذا T ‖ 9 اشتراطه TBJ : اشتراط M ‖ 10 الذوات T : الذات BMJ ‖ 13 جاعل يجعله BMJ : فاعل يفعله T ‖ 14 بفاعل : + يفعله B ‖ 19–1 ص٢١ اطلاق الوجود : اطلاق الموجود M

عقدتها ، وحللنا اشكالها ، بإذن الله الحكيم ؛ وهى هذه :

(٣٩) **سؤال** : انّ الوجود لو كان حاصلاً فى الأعيان ، لكان موجوداً ، فله أيضاً وجود ، ولوجوده وجود آخر الى غير النهاية .

(٤٠) **جواب** : انّه ان اريد بالموجود ما يقوم به الوجود ، فهو ممتنع ، اذ لا شىء فى العالم موجود بهذا المعنى ، لا الماهيّة ولا الوجود . أمّا الماهيّة ، فلما اشرنا اليه من أنّه لا قيام للوجود بها . وأمّا الوجود ، فلامتناع أن يقوم الشىء بنفسه . واللازم باطل ، فكذا الملزوم. بل نقول : ان اريد بالموجود هذا المعنى ، اى ما يقوم به الوجود ، يلزم أن يكون الوجود معدوماً بهذا المعنى . فانّ الشىء لا يقوم بنفسه ، كما انّ البياض ليس بذى بياض . انّما الذى هو ذو بياض شىء آخر ، كالجسم أو المادّة . وكونه معدوماً بهذا المعنى لا يوجب اتّصاف الشىء بنقيضه ، لأنّ نقيض الوجود هو العدم أو اللاوجود ، لا المعدوم أو اللاموجود . وقد اعتبرت فى التناقض وحدة الحمل مواطأة أو اشتقاقاً. وان اريد به المعنى البسيط المعبّر عنه بالفارسيّة بـ «هست» ومرادفاته ، فهو موجود ، وموجوديّته هو كونه فى الأعيان بنفسه ، وكونه موجوداً هو بعينه كونه وجوداً ، لا أنّ له أمراً زائداً على ذاته . والذى يكون لغيره منه ، يكون له فى ذاته ، كما انّ الكون فى المكان وفى الزمان لهما بالذات ولغيرهما بواسطتهما ، وكما فى التقدّم والتأخّر الزمانيّين والمكانيّين ، فانّهما لأجزائهما بالذات ولغيرهما بواسطتهما ، وكما فى معنى الاتّصال ، فانّه ثابت للمقدار التعليمىّ بالذات ولغيره بسببه ، وكالمعلوميّة للصورة العلميّة بالذات وللأمر الخارجىّ بالعرض .

مراتب الشديد والضعيف ـ فى ما يقبل الأشدّ والأضعف ـ أنواع متخالفة بالفصول المنطقيّة عندهم. ففى الاشتداد الكيفىّ ـ مثلاً فى السواد ـ وهو حركة كيفيّة، يلزم عليهم، لو كان الوجود اعتباريّاً عقليّاً، أن يتحقّق أنواع بلا نهاية محصورة بين حاصرَين. وثبوت الملازمة كبطلان اللازم معلوم لمن تدبّر واستبصر أنّ بازاء كلّ حدّ من حدود الأشدّ والأضعف، اذا كان ماهيّة نوعيّة، كانت هناك ماهيّات متباينة بحسب المعنى والحقيقة حسب انفراض الحدود الغير المتناهية. فلو كان الوجود امراً عقليّاً نسبيّاً، كان تعدّده بتعدّد المعانى المتمايزة المتخالفة الماهيّات، فيلزم ما ذكرناه.

(٣٧) نعم، اذا كان للجميع وجود واحد وصورة واحدة اتّصاليّة، كما هو شأن المتّصلات الكميّة القارّة أو غير القارّة، وكانت الحدود فيها بالقوة، لم يلزم محذور أصلاً، اذ وجود تلك الأنواع التى هى بازاء الحدود أو الأقسام، وجود بالقوّة لا بالفعل، اذ الكلّ موجود بوجود واحد اتّصالىّ وحدته بالفعل وكثرته بالقوّة. فاذا لم يكن للوجود صورة عينيّة، كان الخلف لازماً والاشكال قائماً.

المشعر الرابع

فى دفع شكوك اوردت على عينيّة الوجود

(٣٨) انّ للمحجوبين عن مشاهدة نور الوجود الفائض على كلّ ممكن موجود، والجاحدين لأضواء شمس الحقيقة المنبسطة على كلّ ماهيّة امكانيّة حجباً وهميّة وحججاً قويّة كشفناها، وأزحنا ظلمتها، وفككنا

11 وكانت TJ : اذا كانت BM

أن يكون الوجود شيئاً توجد به الماهيّة وتتّحد معه وجوداً مع مغايرتها ايّاه معنى ومفهوماً في ظرف التحليل . تأمّلْ فيه .

الشاهد السابع

(٣٤) من الشواهد الدالّة على هذا المطلب انّهم قالوا : انّ وجود الأعراض في أنفسها وجوداتها لموضوعاتها ، اى وجود العرض بعينه حلوله في موضوعه . ولا شكّ انّ حلول العرض في موضوعه أمر خارجيّ زائد على ماهيّته . وكذا الموضوع غير داخل في ماهيّة العرض وحدها ، وهو داخل في وجوده الذى هو نفس عرضيّته وحلوله في ذالك الموضوع . وهذا معنى قول الحكماء في كتاب البرهان ، انّ الموضوع مأخوذ في حدود الأعراض . وحكموا أيضاً بأنّ هذا من جملة المواضع التى تقع للحدّ زيادة على المحدود ، كأخذ الدايرة في حدّ القوس وأخذ البنّاء في حدّ البناء . فقد علم أنّ عرضيّة العرض ـ كالسواد ـ اى وجوده زايد على ماهيّته .

(٣٥) فلولم يكن الوجود أمراً حقيقيّاً ، بل كان أمراً انتزاعيّاً ، اعنى الكون المصدريّ ، لكان وجود السواد نفس سواديّته لا حلوله في الجسم . واذا كان وجود الأعراض ، وهو عرضيّتها وحلولها في الموضوعات ، أمراً زائداً على ماهيّاتها الكلّيّة ، فكذلك حكم الجواهر . ولهذا لا قائل بالفرق .

الشاهد الثامن

(٣٦) انّ ما يكشف عن وجه هذا المطلب وينوّر طريقه ، انّ

2 ومفهوماً في ظرف BMJ : وهو في ظرف T || 6 العرض : + كالسواد M || 17 ولهذا لا قائل : وهذا مما لا قائل Th || 20 المطلب TBJ : المطلوب M

وكعروض الكلّيّة والنوعيّة للانسان والجنسيّة للحيوان . والثانى كعروض الفصل للجنس والتشخّص للنوع .

(٣٢) وقد اطبقت ألسنة المحصّلين من أهل الحكمة بأنّ اتّصاف الماهيّة بالوجود وعروضه لها ليس اتّصافاً خارجيّاً وعروضاً حلوليّاً ، بأن يكون للموصوف مرتبة من التحقّق . والكون ليس فى تلك المرتبة مخلوطاً بالاتّصاف بتلك الصفة ، بل مجرّداً عنها وعن عروضها ، سواء كانت الصفة انضماميّة خارجيّة ، كقولنا : زيد أبيض ، ـ أو انتزاعيّة عقليّة ، كقولنا : السماء فوقنا ، ـ أو سلبيّة ، كزيد أعمى . وانّما اتّصاف الماهيّة بالوجود اتّصاف عقلىّ وعروض تحليلىّ ، وهذا النحو من العروض لا يمكن أن يكون لمعروضه مرتبة من الكون ولا تحصّل وجودىّ ـ لا خارجاً ولا ذهناً ـ لا يكون المسمّى بذلك العارض . فانّ الفصل مثلاً اذا قيل انّه عارض للجنس ، ليس المراد انّ للجنس تحصّلاً وجوديّاً فى الخارج أو فى الذهن بدون الفصل ، بل معناه انّ مفهوم الفصل خارج عن مفهوم الجنس لاحق به معنىً ، وان كان متّحداً معه وجوداً . فالعروض بحسب الماهيّة فى اعتبار التحليل مع الاتّحاد ، فهكذا حال الماهيّة والوجود اذا قيل انّ الوجود من عوارضها .

(٣٣) فاذا تقرّر هذا الكلام : فنقول : لو لم يكن للوجود صورة فى الأعيان ، لم يكن عروضه للماهيّة هذا النحو الذى ذكرناه ، بل كان كساير الانتزاعيّات التى تلحق الماهيّة بعد ثبوتها و تقرّرها . فاذن يجب

---

9 اتصاف الماهية بالوجود : + وعروضه لها M || 12–13 وتحصلاً وجودياً TBJ : تحصل وجودى M

وان تخصّصت بألف تخصيص من ضمّ مفهومات كثيرة كلّيّة اليها . فاذن لا بدّ وأن يكون للشخص زيادة على الطبيعة المشتركة تكون تلك الزيادة أمراً متشخّصاً لذاته غير متصوّر الوقوع للكثرة . ولا نعنى بالوجود الا ذلك الأمر . فلولم يكن متحقّقاً فى أفراد النوع ، لم يكن شيء منها متحقّقاً فى الخارج . هذا خلف .

(٢٨) وأمّا قول انّ التشخّص من جهة الاضافة الى الوجود الحقّ المتشخّص بذاته ، فقد علم فساده بمثل ما مرّ ، فانّ اضافة الشيء الى شيء بعد تشخّصها جميعاً .

(٢٩) ثمّ النسبة بما هى نسبة أيضاً أمر عقلىّ كلّىّ ، وانضمام الكلّىّ الى الكلّىّ لا يوجب الشخصيّة .

(٣٠) هذا اذا كان المنظور اليه حال النسبة بما هى مفهوم من المفهومات ، وليست هى بذلك الاعتبار نسبة ، اى معنى غير مستقلّ . وأمّا اذا كان المنظور اليه حال الماهيّة بالذات ، فليست هى بحسب نفسها محكوماً عليها بالانتساب الى غيرها ما لم يكن لها كون هى تكون بذلك الكون منسوبةً الى مكوّنها وجاعلها . ولا نعنى بالوجود الا ذلك الكون ، ولا يمكن تعقّله وادراكه الا بالشهود الحضورىّ ، كما سيتّضح بيانه .

الشاهد السادس

(٣١) اعلم انّ العارض على ضربين : عارض الوجود ، وعارض الماهيّة . والأوّل كعروض البياض للجسم أو الفوقيّة للسماء فى الخارج ،

1 تخصيص BMJ : تخصص T || اليها BJ : اليه TM

الوجود فى ذاته موجوداً ولا الماهيّة فى ذاتها موجودة ، فكيف يتحقّق هيهنا موجود ؟ فلا تكون الماهيّة موجودة . وكلّ من راجع وجدانه يعلم يقيناً انّه اذا لم تكن الماهيّة متّحدة بالوجود ـ كما هو عندنا ـ ولا معروضة له ـ كما اشتهر بين المشّائين ـ ولا عارضة له ـ كما عليه طائفة من الصوفيّة ، ـ فلم يصحّ كونها موجودة بوجهٍ ، فانّ انضمام معدوم بمعدومٍ غير معقول ؛ وأيضاً انضمام مفهوم بمفهوم من غير وجود أحدهما ، أو عروضه للآخر ، أو وجودهما ، أو عروضهما لثالثٍ ، غير صحيح أصلاً ، فانّ العقل يحكم بامتناع ذلك .

(٢٥) وما قيل من انّ موجوديّة الأشياء بانتسابها الى واجب الوجود ، فكلام لا تحصيل فيه ، لأنّ الوجود للماهيّة ليس كالبنوّة للأولاد حيث يتّصفوا بها لأجل انتسابهم الى شخص واحد . وذلك لأنّ حصول النسبة بعد وجود المنتسبين ، واتّصافها بالوجود ليس الا نفس وجودها .

(٢٦) وقال بهمنيار فى « التحصيل » انّا اذا قلنا كذا موجود ، فانّا نعنى أمرين : أحدهما انّه ذو وجود كما يقال « انّ زيداً مضاف » وهذا كلام مجازىّ . والثانى انّه بالحقيقة ، انّ الموجود هو الوجود كما انّ المضاف بالحقيقة هو الاضافة .

الشاهد الخامس

(٢٧) انّه لولم يكن للوجود صورة فى الأعيان ، لم يتحقّق فى الأنواع جزئىّ حقيقىّ هو شخص من نوع . وذلك لأنّ نفس الماهيّة لا تأبى عن الشركة بين كثيرين وعن عروض الكلّيّة لها بحسب الذهن ،

21 بين TMJ : فى B

اتّحادهما وجوداً وتغايرهما مفهوماً وماهيّة ، وما به المغايرة غير ما به الاتّحاد . والى هذا يرجع ما قيل انّ الحمل يقتضى الاتّحاد فى الخارج والمغايرة فى الذهن . فلو لم يكن الوجود شيئاً غير الماهيّة ، لم تكن جهة الاتّحاد مخالفة لجهة المغايرة . واللازم باطل كما مرّ ، فالملزوم مثله . بيان الملازمة انّ صحّة الحمل مبناه على وحدة مّا وتغاير مّا ، اذ لو كان هناك وحدة محضة ، لم يكن حمل ؛ ولو كان كثرة محضة ، لم يكن حمل . فلو كان الوجود أمراً انتزاعيّاً ، يكون وحدته وتعدّده تابعين لوحدة ما اضيف اليه وتعدّده من المعانى والماهيّات . واذا كان كذلك ، لم يتحقّق حمل متعارف بين الاشياء سوى الحمل الاوّلىّ الذاتىّ ، فكان الحمل منحصراً فى الحمل الذاتىّ الذى مبناه الاتّحاد بحسب المعنى .

الشاهد الرابع

(٢٤) لو لم يكن الوجود موجوداً ، لم يوجد شىء من الأشياء ، وبطلان التالى يوجب بطلان المقدّم . بيان الملازمة انّ الماهيّة اذا اعتبرت بذاتها مجرّدة عن الوجود ، فهى معدومة وكذا اذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود والعدم ؛ فهى بذلك الاعتبار لا موجودة ولا معدومة . فلو لم يكن الوجود موجوداً فى ذاته ، لم يمكن ثبوت أحدهما للآخر . فانّ ثبوت شىءٍ لشىءٍ أو انضمامه اليه أو اعتباره معه متفرّع على وجود المثبت له أو مستلزم لوجوده . فاذا لم يكن

1 المغايرة TMJ : التغاير B || 4 مخالفة : مغايرة B || المغايرة : التغاير B || 8 تابعين : تابعان M || 17 يمكن TJ : يكن BM || 19 وجود : ثبوت B

وغيرهما من المفهومات .

(٢١) واعلم ان للوجودات حقايق خارجيّة ، لكنّها مجهولة الأسامى . شرح أسمائها انّها وجود كذا ووجود كذا . ثمّ يلزم الجميع فى الذهن الأمر العامّ . وأقسام الشىء والماهيّة معلومة الاسامى والخواصّ . والوجود الحقيقىّ لكلّ شىء من الأشياء لا يمكن التعبير عنه بأسم ونعت ، اذ وضع الأسماء والنعوت انّما يكون بازاء المفهومات والمعانى الكلّيّة ، لا بازاء الهويّات الوجوديّة والصور العينيّة .

الشاهد الثانى

(٢٢) انّ من البيّن الواضح انّ المراد بالخارج والذهن فى قولنا « هذا موجود فى الخارج » و « ذاك موجود فى الذهن » ليسا من قبيل الظروف والامكنة ولا المحالّ ، بل المعنى بكون الشىء فى الخارج انّ له وجوداً يترتّب عليه آثاره وأحكامه ، وبكونه فى الذهن انّه بخلاف ذلك . فلو لم يكن للوجود حقيقة الا مجرّد تحصّل الماهيّة ، لم يكن حينئذ فرق بين الخارج والذهن ، وهو محال ، اذ الماهيّة قد تكون متحصّلة ذهناً وليست بموجودة فى الخارج .

الشاهد الثالث

(٢٣) انه لو كانت موجوديّة الأشياء بنفس ماهيّاتها لا بأمر آخر ، لامتنع حمل بعضها على بعض ، والحكم بشىء منها على شىء كقولنا زيد حيوان والانسان ماش ، لأنّ مفاد الحمل ومصداقه هو الاتّحاد بين مفهومين متغايرين فى الوجود ؛ وكذا الحكم بشىء على شىء عبارة عن

10 هذا وجود ... فى الخارج : ـ B || 19 لأنّ : اذ B

متعارفاً . وكلّ عنوان يصدق على شيء في الخارج ، فذلك الشيء فرده ، وذلك العنوان متحقّق فيه . فيكون لمفهوم الوجود فرد في الخارج ، فله صورة عينيّة خارجيّة مع قطع النظر عن اعتبار العقل وملاحظة الذهن . فيكون الوجود موجوداً في الواقع ، وموجوديّته في الخارج انّه بنفسه واقع في الخارج ، كما انّ زيداً مثلاً انسان في الواقع ، وكون زيد انساناً في الواقع عبارة عن موجوديّته . فكذا كون هذا الوجود في الواقع عبارة عن كونه بنفسه موجوداً وكون غيره به موجوداً ، لا انّ للوجود وجوداً آخر زائداً عليه عارضاً له بنحو من العروض ولو بالاعتبار ، كما في العوارض التحليليّة ، بخلاف الماهيّة كالانسان . فانّ معنى كونه موجوداً ، انّ شيئاً في الخارج هو انسان ، لا انّ شيئاً في الخارج هو وجود . ومعنى الوجود موجوداً انّ شيئاً في الخارج هو وجود وهو حقيقة .

(٢٠) واعلم انّ كلّ موجود في الخارج غير الوجود ، ففيه شوب تركيب ولو عقلاً بخلاف صرف الوجود . ولأجل هذا قال الحكماء : كلّ ممكن – اى كلّ ذى ماهيّة – زوج تركيبىّ ، فليس شيء من الماهيّات بسيط الحقيقة . وبالجملة الوجود موجود بذاته لا بغيره . وبهذا تدفع المحذورات المذكورة في كون الوجود موجوداً . وأمّا الأمر الانتزاعىّ العقلىّ من الوجود ، فهو كساير الامور العامّة والمفهومات الذهنيّة – كالشيئيّة والماهيّة والممكنيّة ونظائرها – الا انّ ما بازاء هذا المفهوم امور متأصّلة في التحقّق والثبوت ، بخلاف الشيئيّة والماهيّة

---

20 متأصلة TBJ : متحصلة M || 20–1ص١٢ بخلاف ... من المفهومات TBJ : – M

اذ غيره بـه يصير ذا حقيقةٍ ، فهو حقيقة كـلّ ذى حقيقة ، ولا يحتاج هو فى أن يكون ذا حقيقة الى حقيقة اخرى . فهو بنفسه فى الأعيان ، وغيره ـ أعنى الماهيّات ـ به فى الأعيان لا بنفسها .

(١٧) نريد به أنّ كلّ مفهوم ـ كالانسان مثلاً ـ اذا قلنا انّه ذو حقيقة أو ذو وجود ، كان معناه انّ فى الخارج شيئاً يقال عليه ويصدق عليه انّه انسان . وكـذا الفرس والفلك والماء والنار وساير العنوانات . والمفهومات التى لها أفراد خارجيّة ، هى عنوانات صادقة عليها . ومعنى كونها متحقّقة أو ذات حقيقة ، انّ مفهوماتها صادقة على شيءٍ صدقاً بالذات ، والقضايا المعقودة ـ كهذا انسان ، وذاك فرس ـ ضروريّات ذاتيّة . فهكذا حكم مفهوم الحقيقة . والوجود ومرادفاته لا بدّ وأن يكون عنوانـه صادقاً على شيءٍ ، حتّى يقال على شيءٍ انّ هذا حقيقة كـذا صدقاً بـالذات ، وتكون القضيّة المعقودة هيهنا ضروريّة ذاتيّة أو ضروريّة أزليّة .

(١٨) لستُ أقول انّ مفهوم الحقيقة أو الوجود ـ الذى هو بديهىّ التصوّر ـ يصدق عليه انّه حقيقة أو وجود حملاً متعارفاً ، اذ صدق كلّ عنوان على نفسه لا يلزم أن يكون بطريق الحمل المتعارف ، بل حملاً أوّليّاً غير متعارف .

(١٩) بـل انّما أقول انّ الشيء الذى يكون انضمامه مع الماهيّة أو اعتباره معها ، مناط كونها ذات حقيقة ، يجب أن يصدق عليه مفهوم الحقيقة أو الموجوديّة . فالوجود يجب أن يكون لـه مصداق فى الخارج ، يحمل عليه هذا العنوان بالذات حملاً شايعاً

شخصيّاً متشخّصاً بذاته، متعيّناً بنفسه، مشخّصاً لما يوجد به من ذوات الماهيّات الكلّيّة، كيف يتّحد بها ويصدق هى عليه فى الخارج ويعرض مفهومه عليها عروضاً فى الذهن بحسب التحليل العقلىّ.

(١٤) ويظهر لك أيضاً أنّه كيف يصدق القول بكون حقيقة الوجود مع كونها متشخّصة بذاتها انها مختلفة الحقايق بحسب اختلاف الماهيّات الامكانيّة المتّحدة كلّ منها بدرجة من درجاته ومرتبة من مراتبه، سوى الوجود الحقّ الأوّل الذى لا ماهيّة له، لأنّه صريح الوجود الذى لا أتمّ منه ولا أشدّ قوّةً وكمالاً، ولا يشوبه عموم وخصوص، ولا يحدّه حدّ، ولا يضبطه اسم ورسم، ولا يحيط به علم «وعنت الوجوه للحىّ القيّوم».

المشعر الثالث

فى تحقيق الوجود عيناً

(١٥) اعلم ـ أيّدك الله تعالى بنوره ـ أنّ الوجود أحقّ الأشياء بأن يكون ذا حقيقة موجودة، وعليه شواهد قطعيّة.

الشاهد الأوّل

(١٦) انّ حقيقة كلّ شىءٍ هو وجوده الذى يترتّب به عليه آثاره وأحكامه. فالوجود اذن أحقّ الأشياء بأن يكون ذا حقيقةٍ،

---

5 متشخصة بذاتها B : متشخصاً بذاته TJ متشخصة بذاته M || 9–10 سورة ٢٠ (طه) آية ١١٠

(١١) بل قد يلزمه هذه الأشياء بحسب ما يتحصّل به ويوجد من المعانى والماهيّات ، اذ كلّ وجود سوى الوجود الأوّل البسيط ـ الذى هو نور الأنوار ـ يلزمه ماهيّة كلّيّة امكانيّة تتّصف بهذه الأوصاف باعتبار حصولها فى الأذهان ، فيصير جنساً أو فصلاً أو ذاتيّاً أو عرضيّاً أو حدّاً أو رسماً أو غير ذلك من صفات المفهومات الكلّيّة دون الوجود الا بالعرض .

المشعر الثانى

فى كيفيّة شموله للأشياء

(١٢) شمول حقيقة الوجود للأشياء الموجودة ليس كشمول معنى الكلّىّ للجزئيّات ، وصدقه عليها ـ كما نبّهناك عليه ـ من أنّ حقيقة الوجود ليست جنساً ولا نوعاً ولا عرضاً اذ ليست كلّيّاً طبيعيّاً ، بل شموله ضرب آخر من الشمول لا يعرفه الا العرفاء « الراسخون فى العلم » . وقد عبّروا عنه تارة بـ « النفس الرحمانىّ » وتارةً بالرحمة التى « وسعت كلّ شئ » ، أو بـ « الحقّ المخلوق به » عند طائفة من العرفاء ، وبانبساط نور الوجود على هياكل الممكنات وقوابل الماهيّات ونزوله فى منازل الهويّات .

(١٣) وستعلم معنى هذا الكلام من أنّ الوجود مع كونه أمراً

---

9 الكلى TBJ : الكليات M || 12 العرفاء TMJ : العلماء B || سورة ٣ (آل‌عمران) آية ١٥ || 13–14 سورة ٧ (الاعراف) آية ١٥٥ « ورحمتى وسعت كل شىء ».

(٨) و لانّى أقول انّ تصوّر الشيء مطلقاً عبارة عن حصول معناه فى النفس مطابقاً لما فى العين . وهذا يجرى فى ما عدا الوجود من المعانى والماهيّات الكلّيّة التى توجد تارةً بوجود عينىّ أصيل وتارةً بوجود ذهنىّ ظلّىّ مع انحفاظ ذاتها فى كلا الوجودين ، وليس للوجود وجود آخر يتبدّل عليه مع انحفاظ معناه خارجاً وذهناً .

(٩) فليس لكلّ حقيقة وجوديّة الا نحو واحد من الحصول . فليس للوجود وجود ذهنىّ ، وما ليس له وجود ذهنىّ ، فليس بكلّىّ ولا جزئىّ ولا عامّ ولا خاصّ .

(١٠) فهو فى ذاته أمر بسيط متشخّص بذاته لا جنس له ولا فصل له ؛ ولا هو أيضاً جنس لشيء ولا فصل له ولا نوع ولا عرض عامّ ولا خاصّة . وأمّا الذى يقال له عرضىّ للموجودات من المعنى الانتزاعىّ الذهنىّ ، فليس هو حقيقة الوجود ، بل هو معنى ذهنىّ من المعقولات الثانية كالشيئيّة والممكنيّة والجوهريّة والعرضيّة والانسانيّة والسواديّة وسائر الانتزاعيّات المصدريّة التى يقع بها الحكاية عن الأشياء الحقيقيّة أو غير الحقيقيّة . وكلامنا ليس فيه بل المحكىّ عنه ، وهو حقيقة واحدة بسيطة ، لا يفتقر أصلاً فى تحقّقه وتحصّله الى ضميمة قيد فصلىّ أو عرضىّ صنفىّ أو شخصىّ .

2 فىالنفس BMJ : فى الذهن T || 4 ذهنى BJ : ـــ TM || 11 يقال له BMJ : يقولهT || 13 الثانية TM : الثانوية BJ || 16 أصلاً TM: أيضاً BJ || فى تحققه وتحصلهT: فى تحصيله B فى تحصله M ، ـــ J || 17 صنفى أو شخصى TB : مصنف او مشخص MJ

الفاتحة

فی تحقیق مفهوم الوجود وأحكامه واثبات حقیقته وأحواله

وفيه مشاعر

المشعر الأوّل

فی بيان أنّه غنيّ عن التعريف

(٥) أنّيّة الوجود أجلى الاشياء حضوراً وكشفاً وماهيّته أخفاها تصوّراً واكتناهاً ؛ ومفهومه أغنى الاشياء عن التعريف ظهوراً ووضوحاً، وأعمّها شمولاً . وهويّته أخصّ الخواصّ تعيّناً وتشخّصاً، اذ به يتشخّص كلّ متشخّص، ويتحصّل كلّ متحصّل، ويتعيّن كلّ متعيّن ومتخصّص، وهو متشخّص بذاته ومتعيّن بنفسه كما ستعلم .

(٦) وأمّا انّه لا يمكن تعريفه، فلانّ التعريف امّا أن يكون بحدٍّ او برسمٍ . ولا يمكن تعريفه بالحدّ، حيث لا جنس له ولا فصل له ؛ فلا حدّ له . ولا بالرسم اذ لا يمكن ادراكه بما هو أظهر منه وأشهر، ولا بصورة مساوية له .

(٧) فمن رام تعريفه، فقد أخطأ، اذ قد عرّفه بما هو أخفى منه . اللّهم الا أن يريد تنبيهاً واخطاراً بالبال وبالجملة تعريفاً لفظيّاً .

---

7 حضوراً TBJ : ظهوراً M || 10 ويتحصل . . . و متخصص T : ويتحصل كل متعين متخصص BJ ، – M

وشبهاتها ، واثبات عالم القبر والبرزخ ، وكيفيّة علم الله تعالى بالكلّيّات والجزئيّات ، ومعرفة القضاء والقدر ، والقلم واللوح ، واثبات المثل النوريّة الافلاطونيّة ، ومسألة اتّحاد العقل بالمعقولات ، واتّحاد الحسّ بالمحسوسات ، ومسألة أنّ البسيط كالعقل وما فوقه كلّ الموجودات ، وانّ الوجود كلّه مع تباين أنواعه وأفراد ماهيّته وتخالف أجناسه وفصوله حدّاً وحقيقةً جوهر واحد له هويّة واحدة ذات مقامات ودرجات عالية ونازلة ، الى غير ذلك من المسائل التى توحّدنا باستخراجها وتفرّدنا باستنباطها ممّا فرقناها فى الكتب والرسائل تقرّباً الى الله وتوسّلاً الى مبدأ المبادئ وأوّل الأوائل ، وعلومنا هذه ليست من المجادلات الكلاميّة ، ولا من التقليدات العامية ، ولا من الأنظار الحكميّة البحثيّة والمغالطات السفسطيّة ، ولا من التخيّلات الصوفيّة ، بل هى من البرهانات الكشفيّة التى شهد بصحّتها كتاب الله وسنّة نبيّه وأحاديث أهل بيت النبوّة والولاية والحكمة ــ سلام الله عليه وعليهم أجمعين ــ وجعلتُ الرسالة منطوية على فاتحة وموقفين ، وكلّ منهما مشتمل على مشاعر ؛ وسمّيتها بها لمناسبة بين الفحوى والظاهر ، والعلن والسرّ .

فنقول مستعيناً بالله مستمدّاً من أهل ملكوته :

---

11 البرهانات : البرهانيات T || شهد : نشهد T || 13 منطوية : منظومة M || وموقفين وكل منهما : ــ M در حقيقت رساله فاقد فاتحه ودو موقف مى باشد، فقط شامل هشت مشاعر اصلى است . || مشتمل : مشتملة M || 14 والعلن : والمعلن M

الروح الأمين على قلب من اصطفاه الله وهداه ، فجعله أولاً خليفة فى العالم الأرضىّ وزينة للملكوت السفلى. ثمّ جعله أهلاً لعالمه العلوىّ وملكاً فى ملكوته السماوىّ . فكلّ من تنوّر بيت قلبه بهذه الأنوار ، ارتقى روحه الى تلك الدار . ومن جحدها أو كفرها ، فقد أهوى الى مهبط الاشرار ومهوى الشياطين والفجّار ومثوى المتكبّرين وأصحاب النار .

(٤) ولمّا كانت مسألة الوجود أسّ القواعد الحكميّة ، ومبنى المسائل الالهيّة ، والقطب الذى يدور عليه رحى علم التوحيد وعلم المعاد وحشر الأرواح والأجساد ، وكثير ممّا تفرّدنا باستنباطه ، وتوحّدنا باستخراجه ، فمن جهل بمعرفة الوجود يسرى جهله فى امّهات المطالب ومعظماتها وبالذهول عنها ، فاتت عنه خفيّات المعارف وخبيئاتها ، وعلم الربوبيّات ونبوّاتها ، ومعرفة النفس واتّصالاتها ورجوعها الى مبدأ مبادئها وغاياتها ، فرأينا أن نفتتح بها الكلام فى هذه ألرسالة المعمولة فى اصول حقايق الايمان وقواعد الحكمة والعرفان . فنورد فيها أوّلاً مباحث الوجود واثبات أنّه الأصل الثابت فى كلّ موجود ، وهو الحقيقة ؛ وما عداه كعكس وظلّ وشبح . ثمّ نذكر هيهنا قواعد لطيفة ومباحث شريفة سنحت لنا بفضل الله والهامه ممّا يتوقّف عليه معرفة المبدأ والمعاد، وعلم النفس وحشرها الى الأرواح والأجساد ، وعلم النبوّات والولايات ، وسرّ نزول الوحى والآيات ، وعلم الملائكة والهاماتها وعلاماتها ، والشياطين ووساوسها

2 للملكوت : للمكونات Th || لعالمه : للعالم B || 3 فكل من : فكلما B || 10 وخبيئاتها TBM : وجلياتها Th وحسناتها J || 11 مبدأ : ــ M || مبادئها : المبادئ T || وغاياتها BMJ: وغاية غاياتها T || 14 عداه : عداها T

بعيداً.» وهذه هی الحکمة الممنون بها علی أهلها والمضنون بها علی غیر أهلها، وهی بعینها العلم بالله من جهة ذاته، المشار الیه بقوله «أَوَلم یکف بربّك أنّه علی کلّ شیء شهید.» والعلم به من جهة العلم بالآفاق والأنفس المشار الیه بقوله «سنریهم آیاتنا فی الآفاق وفی أنفسهم حتّی یتبیّن لهم انّه الحقّ.» فالعلوم الالهیّة هی عین الایمان بالله وصفاته، والعلوم الآفاقیّة والانفسیّة من آیات العلم بالله وملکوته وکتبه ورسله، وشواهد العلم بالیوم الآخر واحواله والقبر والبعث والسؤال والکتاب والحساب والصراط والوقوف بین یدی الله والجنّة والنار. وهی لیست من المجادلات الکلامیّة، ولا من التقلیدات العامیة، ولا من الفلسفة البحثیّة المذمومة، ولا من التخیّلات الصوفیّة، بل هی من نتائج التدبّر فی آیات الله والتفکّر فی ملکوت سماواته وأرضه مع انقطاع شدید عمّا أکبّ علیه طباع أهل المجادلة والجماهیر، ورفض تامّ لما استحسنه قلوب المشاهیر.

(٣) ولقد قدّمتُ الیکم، یا اخوانی، فی کتبی ورسائلی من أنوار الحکم ولطائف النعم وبزهر الأرواح وزینة العقول مقدّمات ذوات فضائل جمّة هی مناهج السلوك الی منازل الهدی ومعارج الارتقاء الی الشرف الأعلی من علوم القرآن والتأویل ومعانی الوحی والتنزیل ممّا خطّه القلم العظیم فی اللوح الکریم، وقرأه من ألهمه الله قراءته، وکلّمه بکلماته، وعلّمه محکم آیاته ممّا نزل به

---

1 والمضنون TBJ : والمغبون M ‖ 2 ـ 3و4 سورة ٤١ (فصلت) آیة ٥٣ ‖ 6 وملکوته TMJ : وملائکته B ‖ 9 المذمومة : الموهومة Th ‖ 11 علیه : الیه M ‖ اهل : ـ M ‖ والجماهیر : ـ M ‖ 12 الحکم : الحکمة B ‖ 13 و بزهر BM : وزهر TJ

بسم الله الرحمن الرحيم

(١) نحمد الله ونستعين بقوّته التى أقام بها ملكوت الأرض والسماء، و بكلمته التى أنشأ بها نشأتى الآخرة والأولى على تهذيب القوى القابلة للاستكمال واصلاح العقول المنفعلة عن المعانى والاحوال للاتّصال بالعقل الفعّال، وطرد شياطين الاوهام المضلّة بأنوار البراهين ، وقمع اعداء الحكمة واليقين الى مهوى المبعدين ومثوى المتكبّرين . ونصلّى على محمّد المبعوث بكتاب الله ونوره المنزل معه على كافّة الخلق أجمعين ، وآله وأولاده المطهّرين عن أرجاس الطبيعة المقدّسين عن ظلمات الوهم بأنوار الحقّ واليقين . اللّهمّ صلّ وسلّم عليه وعليهم وعلى جميع من سلك سبيلهم ، واقتفى دليلهم من شيعتهم المتّقين .

(٢) امّا بعد : فأقلّ الخلايق قدراً وجرماً وأكثرهم خطاءً وجرماً محمّد المشتهر بصدر الدين الشيرازى يقول : أيّها الاخوان السالكون الى الله بنورالعرفان ! استمعوا باستماع قلوبكم مقالتى ، لينفذ فى بواطنكم نور حكمتى. واطيعوا كلمتى ، وخذوا عنّى مناسك طريقتى من الايمان بالله واليوم الآخر ايماناً حقيقيّاً حاصلاً للأنفس العلامة بالبراهين اليقينيّة و الآيات الالهيّة كما اشار اليه سبحانه فى قوله « والمؤمنون كلّ آمن بالله وملائكته و كتبه ورسله» وقوله « ومن يكفر بالله وملائكته و كتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضلّ ضلالاً

---

7 ظلمات TJ : كلمات BM ‖ 9 اما بعد BJ : فبعد T وبعد M ‖ 14 سورة ٢ (البقرة) آية ٢٨٥ ‖ 15–1 ص٣ سورة ٤ (النساء) آية ١٣٥

١

كتاب المشاعر

تصنيف

صدر الدين الشيرازى

(ملا صدرا)

پیش گفتار

ما درین کتاب، برای نخستین‌بار، چاپ متن عربی کتاب المشاعررا، همراه با ترجمه وشرح فارسی، وترجمه‌ی کامل فرانسوی، بضمیمه‌ی حواشی مبسوط، بعلاقه‌مندان تقدیم میداریم . متن اصیل کتاب ملاصدرای شیرازی به بندهای شماره‌گذاری شده تقسیم شده بود ؛ واین شماره‌ها با بندهای ترجمه وشرح فارسی بدیع الملك میرزا عماد الدوله منطبق بود. با اینکه ما برای اختصار، از تکرار عنوان های اصلی وفرعی فصول و بندهای ترجمه‌ی فارسی خودداری کردیم ، معهذا یافتن آنها بسیارآسان خواهد بود. بدین منظور، درتنظیم فهرست ازتکرار مکررات خودداری شد تا یکی مکمل دیگری شود .

خوانندگان محترم بخوبی درخواهند یافت چاپ کتاب حاضرکاری بس دشوار وطاقت‌فرسا بوده‌است. من‌ازصمیم قلب ازفداکاری گرانبهایی که‌آقای‌حسن ره‌آورد، معاون قسمت ایرانشناسی، درطول مدت خدمت جانکاه تصحیح این کتاب متحمل شده‌اند سپاسگزارم .

آنچه درین کتاب یاد شده اعم ازمتن حاضروشرح حال ملاصدرا ، ومنابعی که درباره‌ی وی موجود است، ورسایل متعددی که درباره‌ی‌آثاروی تألیف شده، مخصوصاً کتابی که ترجمان وشارح فارسی وی، بدیع‌الملك میرزاعمادالدوله، تصنیف کرده، ونیزهمه‌ی مصنفاتی که بوسیله‌ی ملاصدرا یاد شده، واسامی نویسندگان آن‌آثار ، همه دربخش فرانسوی کتاب حاضر آورده شده‌است . ما مخصوصاً دربخش فرانسوی ، به شرح شیخ احمد احسایی ، که اثری عمیق وارزنده‌ایست ، توجه بیشتری کرده‌ایم . متأسفانه غالب مردم، برشرح وقضاوت سطحی ملا اسماعیل اصفهانی درباره‌ی شیخ احمد احسایی، بخوبی واقف‌اند، ولی من جز بعده‌یی انگشت شمار برنخوردم که شرح شیخ احمد احسایی‌را، که نسخه‌ی‌آن یك قرن پیش چاپ‌سنگی شده، واکنون نایابست، بواقع خوانده باشند .

بعلاوه، مقدمه ویادداشتهای ما بزبان فرانسوی شامل ارتباط مباحثی است که ملا صدرا بدانها پرداخته، ومکتب فلسفی وی، وشارحین ومفسرین‌آثاراو، بافلسفه‌ی غرب، ازآن‌جمله فلسفه‌ی قرون وسطی که ازآن بایدآغاز کرد، زیرا بسبب ترجمه‌ی متون فلسفی اززبان عربی به‌لاتینی، در آن زمان اصطلاحات فنی مشترکی بوجودآمده بود ، که برای دسترسی بدانها ، میباید از فلسفه‌ی قرون وسطی شروع کرد . بسیار متأسفیم که نتوانستیم درین کتاب بخش فرانسوی‌را بفارسی درآوردیم .

بسیارخوشنود خواهیم شد که کتاب حاضر نیز جزو سلسله انتشاراتی که در ایران بیادبود چهارصدمین‌سال‌تولد ملا صدرای شیرازی منتشرشده است، محسوب گردد، تابدین وسیله توانسته باشیم در مساعی همکاران ودوستان ایرانی خود ، که کمك ومعاضدت به تجدید نهضت مطالعات وتحقیقات حکمت قدیم کرده‌اند ، شرکت کرده باشیم .

برای خوانندگان گرامی که دربخش فرانسوی این کتاب دقت خواهند کرد لازم بتوضیح نیست چرا یك فیلسوف مغرب زمین مسایل موضوعه ملاصدرارا ، که درآثار وی متجلی است، در زمان حاضر برای‌جهان حاضر، امروزین روز،میداند، وبه مباحث مهم‌حکمت تشیع، که متأسفانه تقریباً بالتمام تا بامروز برای جهان خارج ناشناخته مانده است، ایمان واعتقاد عمیق دارد .

طهران ـ آذرماه ۱۳۴۲ ش	هنری کربین
رجب‌المرجب ۱۳۸۳ ق	ترجمان : حسن ره‌آورد

قسمت ایرانشناسی
انستیتو ایران وفرانسه

انستیتو ایرانشناسی
دانشگاه پاریس

گنجینهٔ نوشته‌های ایرانی

۱۰

کتاب المشاعر

تصنیف

صدر الدین محمّد شیرازی
مشهور به ملا صدرا

با ترجمهٔ فارسی

بدیع الملک میرزا عماد الدولة

وترجمه ومقدّمه وتعلیقات فرانسوی

از

هنری کُربین
پرفسور در سربن

تهران
قسمت ایرانشناسی
انستیتو ایران وفرانسه
خیابان شاهپور علیرضا ، ۵۸
۱۹٦٤/۱۳٤۲

زیر نظر هنری کربین

ازهمین سلسله انتشارات قبلا منتشر شده :

۱ ـ کشف المحجوب ، رساله در آئین اسماعیلی از قرن چهارم هجری ، تصنیف **ابو یعقوب سجستانی** با مقدمه بزبان فرانسوی بقلم هنری کربین . ـ ۱۳۲۷/۱۹۴۹

۲ـ مجموعهٔ دوم مصنفات شیخ اشراق **شهاب الدین یحیی سهروردی** مشتمل بر: ۱ـ حکمة الاشراق (متن عربی) . ـ ۲ ـ رساله فی‌اعتقاد الحکماء (متن عربی) . ـ ۳ـ قصة الغربة الغربیة (متن عربی با ترجمه وشرح فارسی) با تصحیحات ومقدمه بزبان فرانسوی بقلم هنری کربین ـ ۱۳۳۱/۱۹۵۲

۳ ـ کتاب جامع الحکمتین ، تصنیف **ناصر خسرو** قبادیانی مروزی یمگانی ، مؤلف بسال ۴۶۲ هجری قمری ، بتصحیح ومقدمهٔ فارسی وفرانسوی هنری کربین ومحمد معین . ـ ۱۳۳۲/۱۹۵۳

۴ و۵ ـ **ابن‌سینا** وتمثیل عرفانی ، بقلم هنری کربین .ـ ۱۳۳۳/۱۹۵۴

۶ ـ شرح قصیدهٔ فارسی **خواجه ابو الهیثم احمد بن حسن جرجانی** منسوب به محمد بن سرخ نیشابوری (قرن چهارم وپنجم هجری) بتصحیح ومقدمهٔ فارسی وفرانسوی هنری کربین ومحمد معین . ـ ۱۳۳۴/۱۹۵۵ .

۷ـ مجموعه در ترجمهٔ احوال **شاه نعمت الله ولی کرمانی** مشتمل بر: ۱ ـ رسالهٔ عبد الرزاق کرمانی . ـ ۲ ـ فصلی از جامع مفیدی . ـ ۳ـ رسالهٔ عبد العزیز واعظی . بتصحیح ومقدمهٔ ژان اوبن . ـ ۱۳۳۵/۱۹۵۶

۸ـ کتاب عبهر العاشقین ، تصنیف **شیخ روزبهان بقلی شیرازی (۵۲۲/۶۰۶ـ۵۶۰)** بحث در تصوف بفارسی ، بتصحیح ومقدمهٔ فارسی وفرانسوی وترجمهٔ فصل اول بزبان فرانسوی هنری کربین ومحمد معین . ـ ۱۳۳۷/۱۹۵۸

۹ ـ ایران ویمن یعنی سه رسالهٔ اسماعیلی مشتمل بر : ۱ ـ کتاب الینابیع از ابویعقوب سجستانی . ـ ۲ ـ رسالة المبداء والمعاد از سیدنا الحسین بن علی . ـ ۳ ـ بعضی از تأویلات گلشن راز . بتصحیح وترجمه وشرح فرانسوی هنری کربین . ـ ۱۳۴۰/۱۹۶۱

۱۰ ـ کتاب المشاعر صدر الدین محمد شیرازی **(ملا صدرا)** ، متن عربی با ترجمهٔ فارسی بدیع الملک میرزا عماد الدوله وترجمه ومقدمهٔ فرانسوی هنری کربین .ـ۱۳۴۲/۱۹۶۴

۱۱ـ مجموعهٔ رسائل مشهور به کتاب الانسان الکامل ، تصنیف **عزیز الدین نسفی** بتصحیح ومقدمهٔ ماریژان موله .ـ۱۳۴۱/۱۹۶۲

۱۳ـ اشعار پراکندهٔ قدیمترین شعرای فارسی زبان با تصحیح ومقابله وترجمه ومقدمه بزبان فارسی بکوشش ژیلبر لازار .ـ۱۳۴۲/۱۹۶۴

زیرچاپ

۱۲ـ شرح شطحیات شیخ روزبهان بقلی شیرازی ، متن فارسی بتصحیح ومقدمهٔ فارسی وفرانسوی محمد معین وهنری کربین .

۱۴ ـ شاه نامهٔ حقیقت ، متن فارسی بتصحیح محمد مکری .

انستیتو ایرانشناسی
دانشگاه پاریس

قسمت ایرانشناسی
انستیتو ایران وفرانسه

گنجینهٔ نوشته‌های ایرانی

۱۰

کتاب المشاعر

تصنیف

صدر الدین محمّد شیرازی

مشهور به ملا صدرا

با ترجمهٔ فارسی

بدیع الملك میرزا عماد الدولة

وترجمه ومقدّمه وتعلیقات فرانسوی

از

هنری کُربین

پرفسور در سربن

